

## 4. ‘N TEOLOGIESE GERIGTHEID

In die oorspronklike konteks beteken “dialektiek” om deur die woord te vorder, om gesprek te voer, om midde woord en weerwoord, instemming en ontkenning, tussen “ja” en “nee” progressie te bewerkstellig: “Wanneer iemand dialekties praat, praat hy met twee woorde, val hy homself in die rede, sy ja met ‘n nee en sy nee met ‘n ja” (Van Zyl 1993:6). *Negatiewe dialektiek* egter, is sensitief daarvoor dat dialektiek ook selektief (daarom geslote) kan wees, bevooroordeeld met ‘n epistemologiese agenda werk wat dikteer wanneer, waarom en hoe die ja met ‘n nee onderbreek word en andersom. Negatiewe dialektiek sou die “ja” met ‘n “nee” wou onderbreek en ook dáarvoor dadelik weer “nee” sê - en nie “ja” nie. In die opvolgende afdelings wil ek met implementering van veral Nietzsche, Adorno, Derrida en Foucault se aangetoonde opvattinge oor die identiteitskritiek klem lê op die redekritiese aansprake van sodanige “negatief-dialektiese teologie”.

### 4.1 ‘n Negatief-dialektiese teologie

#### 4.1.1 Transgressie en diskontinuiteit

Teologie wat met postmoderne redekritiek rekening wil hou, sou teenoor die gangbare moderne dialektiek in die wese en aard daarvan selfkrities en gereserveerd oor “eerste beginsels” en “laaste teorieë” wees. Dit is dus teologie wat skepties teenoor eie aansprake op waarheid en universeelgeldigheid wil staan. Dit is teologie/teorie wat in die wese daarvan selfrelativerend is sonder om met ‘n epistemologie te werk wat volkome relativisties is<sup>1</sup>. Sodanige teologie sou dus ontvanklik vir die hersiening van “eerste beginsels” en “laaste teorieë” wees. ‘n “Eerste teologiese beginsel” soos die “Openbaring” (klassiek opgeneem deur die Barthiaanse dialektiek) word hiervolgens ‘n rudimentêre, hersienbare aanwysing - hoewel daaruit geleer kan word, is dit nie al waaruit geleer kan word nie en bestaan die reële moontlikheid dat daar in die toekoms nie dieselfde lesse daaruit geleer kan word nie,

1

Relatiwiteit en relativisme word in die Hervormde Kerk skynbaar dikwels met mekaar verwar. ‘n Selfrelativerende teologie is self-relativerend ten opsigte van die voorlopigheid en begrensdeheid van *teologie*, van die *proposisie*, maar nie van die kennismoontlikhede wat *momenteel* daaruit kan voortkom nie. Dit werk met ander woorde nie met ‘n epistemologie wat uit en uit relativisties nie. Dit werk, beter gesê, met ‘n hersienbare, korrigeerbare en voorlopige epistemologie vanuit diskontinuiteit. Dit is iets anders as ‘n “relativistiese” of “anargistiese” teologie. Na Tracy (vgl Tracy 1981, 1987, 1994) sou dit dalk “analogiese teologie” genoem kan word, of dalk nog “ekumeniese teologie”, maar dan in die sin waarin Hans Küng dit konsekwent verstaan (vgl Küng 1988:3ev), naamlik as *partisiperende* teologie in die volledige sin van die woord.

selfs glad nie daaruit geleer kan word nie. Negatief-dialektiese teologie wil met inagnamie hiervan, in die transgressie van en in diskontinuiteit met die voorafgaande kontinuïteit, voortwerk.

‘n Negatief-dialektiese teologie is selfkritiese, hersienbare, voorlopige, taalgebonde en in genuanseerde sin “immanente” teologie. Dit kom uit hierdie wêreld en gaan terug na hierdie wêreld. Die teoloog wat proposisioneel formuleer, moet weet dat sy of haar proposisies durig is. Negatief-dialektiese teologie is in hierdie sin “anonieme teologie” (kyk Beukes 1996a:70). Teologieë en hulle outeurs hou nie vir ewig nie. Daarom wil negatief-dialektiese teologie nie “groot teologie” wees nie. Parallel beweer Foucault (1972:18) dat hy “skryf om geen gesig te hê” en dat die outeur “dood” is (Foucault 1977:138). Negatief-dialektiese teologie is hiervolgens tevrede daarmee om langs ander voormalige “groot diskoerse” of meesternarratiewe op die periferie te staan en vanuit die periferie aan die samelewingspel en waarheidspel van die wetenskap deel te neem. Hiermee is dit ook vanselfsprekend dat “God” en “teologie” nie dieselfde diskoers aandui nie. Teologie hoef hiervolgens nie “privaat” te wees nie, maar kan “publiek” word; deelneem aan en geïnteresseerd wees in die diskoerse van periferiële omstanders, soos filosofie, ekonomie, fisika en tegnologie (vgl Rossouw 1993:899). Hiermee word nóg teologie nóg God verkneg. Teologie word juis bevry van die onmoontlike las om spesialisuitsprake oor God te maak en God ontdaan van die “beperking” om slegs binne die geslote ruimtes van (immanente) dogmatisering en die openbaringsmoment ontdek te word en kommunikeerbaar te wees. Negatief-dialektiese teologie is in hierdie opsig dus, anders as die Barthiaanse dialektiese teologie, krities van instrumentele rasionaliteit gedistansieer. Die bevrydende potensiaal hiervan mond uit in die vermoë en gewilligheid om aan die redekritiese diskoers deel te neem, sonder om enigsins statuusverplasende kompensasië daarvoor te verwag - eerder om in die oorstyging van instrumentele redelikheid die plekhouer van ‘n ander soort redelikhedsopvatting te word wat sonder die stem van sodanige teologie oneindig armer sou wees, in postmoderne sin trouens nie “redelik” sou wees nie. Negatief-dialektiese teologie is ‘n verskyning van dialektiek wat in diskontinuiteit wil akkommodeer en nie in terme van betekenisgewing wil domineer en dikteer nie.

‘n Negatief-dialektiese teologie staan daarom in noue verhouding met wat wetenskapsfilosofies as “kritiese realisme” aangedui kan word. Die geslaagdheid van spreke oor God is nie afhanklik van die durende aard van die teorie wat daardie spreke stu nie, maar kan eerder gevind word in die



ontvanklikheid vir die hersiening van die teorie. Soms beteken sodanige hersiening 'n Kuhniaanse "styging" van kennis deur middel van die verskuiwing van kennisvorme; soms beteken dit 'n selfs radikaler wending in die wyse waarop daardie kennis verkry en geprojekteer word. Hoe dit ook al sy, God kan "waar" wees buite die durigheid van 'n enkele stelsel van kennisuitleg, proposisies en dogmas of formules. Daardie "waarheid" word eerder gevind in die huidige verduidelikende aard van die teorie wat gebruik word om dit te poneer. Die betroubaarheid daarvan vind ons in die talige hier en nou, nogmaals nie in konstante durigheid nie. Daarom is negatief-dialektiese teologie *konseptueel onstabiel*. Die konsep kan wend en sal trouens wend. In hierdie onstabieliteit is analogiese spreke oor God onafwendbaar<sup>2</sup>. Dit is oordragtelike spreke wat metafories getint is en *hic et nunc* epistemologiese uitkoms bied, maar nie wil pretendeer dat die analogie nie hersien, gelaat of uitgebrei kan word nie. 'n Negatief-dialektiese teologie sonder die (h)erkenning van metaforiese taalgebruik is dus nie moontlik nie<sup>3</sup>.

My aansluiting by Van Aarde binne 'n groter redekritiese narratief in die Hervormde Kerk kry hiervolgens relëf. Die insig dat "waarheid" deur beeldspraak, ofte wel metaforisiteit, betuig kan word, is naamlik na Van Aarde se mening óók na die Kantiaanse filosofie terug te voer (kyk Van Aarde 1999a:18; vgl Van Wyk 1994c:30-38). Kant het daarop gewys dat omdat ons min weet van 'n bepaalde werklikheidsaspek (die *Ding an sich*), ons daarvoor meer sinvol kan praat as ons dit doen na aanleiding van iets waarvan ons meer weet (die *Erscheinung*): "God-spreke (op grond van die teoretiese rede) geskied dus altyd deur middel van metaforiese spreke" (Van Aarde 1999a:18). Hierdie insig het ingrypende implikasies vir teologiese teorievorming, en derhalwe ook vir die vraag na wat waarheid is. Waar 'n "proposisionele waarheidsbeskouing" gemeen het om op stelligheid

---

2

Oor die epistemologiese effek van metafoorbekouings is daar die afgelope drie dekades in die wetenskapsfilosofie en hermeneutiek al soveel werk gedoen dat dit op 'n onnodige herhaling (en onbegonne taak) sou neerkom om alles wat daarvoor gesê is, hier te kopieer. In aansluiting by Nietzsche kan ons aanvaar dat teologie teen wil en dank 'n talige onderneming is wat daarom van die sosio-kulturele, ideologiese en wetenskaplike beperkinge van taalgebruik nie kan ontkom nie, maar andersyds ook van die belofterykheid van taal om die "onsêbare te sê" (Adorno 1973a:25) in die volle omvang daarvan, gebruik behoort te maak. Metafore is volgens Adorno "verleentheidsuitweë" wat ons in staat stel om die "onsêbare te (begin) sê" (Adorno 1973a:25, vgl Adorno 1974a:63ev).

3

Wentzel van Huyssteen het op my oortuigings 'n groot invloed uitgeoefen in sy jukstaponeering van die grondbeginsels van die kritiese realisme met vername uitgangspunte in die Protestantse teologie (kyk Van Huyssteen 1988, 1995 en 1996, afgesien van sy bekende *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*, Pretoria: RGN 1987).

(omdat dit met die sogenaamde “werklikheid” ooreenkom) aanspraak te maak, dwing die erns maak met mites en metafore die teoloog tot verdraagsaamheid en beskeidenheid. Metaforiese taal is konsekwent oop, relatief en relasioneel. Dit is daarom konsekwent *voorlopige* spreke. “Omdat God nooit vasgevang kan word in menslike konsepte nie, bevat metaforiese taal oor God (maar ook oor enigiets anders) altyd die fluistering ‘dit is en dit is nie’” (Van Aarde 1999a:18). Hier het ons dus met ‘n relasionele waarheidsbegrip te doen. Die “waarheid wat daar in Jesus is” realiseer op grond van ‘n ontmoetingsgebeure tussen wat menslik (en dus eindig) is en wat Goddelik (en dus oneindig) is. By wyse van analogie met die Jesus-gebeure word die oneindige bestaanswyse betree wanneer die eindige afgesterf word. “Die lewe *coram Deo* word in beeldspraak verwoord. Soms kom dit in mites en legendes voor en soms in metafore soos ‘nuwe skepping’. Soms word dit in proposisies verwoord. Wanneer dit in dogmas uitmond, moet daar krities gewaak word dat die ‘dogmatiese proposisie’ nie die relasionele ontmoeting met God verdring en self die objek van geloof word nie. As dit gebeur, het feilbaarheid ‘waarheid’ geword, terwyl die ‘waarheid wat daar in Jesus is’ iets anders wil sê: oneindigheid is die waarheid van die menslike natuur en die menslike natuur is die werklikheid waarbinne oneindigheid manifesteer” (Van Aarde 1999a:18). Metafore, sou ‘n mens anders kon sê, help ons om 'n konseptuele brug te slaan tussen bekende werklikheid en onbekende werklikheid. As taalgebruikers is ons volgens Nietzsche (1872:18) nie net onvertroud met die leuen nie, maar ook met die waarheid (vgl Nietzsche 1882:33). Ons praat in konseptuele terme van “die waarheid” en hierdie terme is onstabiel. ‘n Negatief-dialektiese teologie kom met hierdie spanningsvolle onafwendbaarheid in die reïne deur die aangewesenheid op metaforiese taalgebruik as werksmotief vir teologisering te stel. Dit beteken uiteraard nie dat God ‘n metafoor of konsep is nie. Dit beteken dat ons in konseptuele en metaforiese terme oor God praat en dat hierdie terme onstabiel en hersienbaar is.

Hierdie soort benadering bring mee dat met groter drif na die daarstelling van ‘n eïetydse belydenis gekyk kan word wat die saak van die belydenis in verstaanbare gebruikstaal sal stel, *eïetydse* wetenskaplike eksegeese en die krities-realistiese moment onderliggend daaraan sal verdiskonteer, epogbeskeie sal wees in die waarheidsaansprake daarvan en rekening sal hou met die sosio-historiese leefwêreld van die postmoderne mensheid. ‘n Negatief-dialektiese teologie is diep bewus daarvan dat teologie uit formulerings bestaan wat sigself in spesifieke “tale van die Self” (Foucault), proposisies en konsepte handhaaf en dat dit in die bedding daarvan deurspek is van aanwysbare

rasionaliteitsopvattinge, kultuurwaardes en epistemologiese vooronderstellings. Wie vanuit rigiede dogmatisme die bedding stabiliserend probeer gelykstel met “waarheid”, is juis besig met ‘n vergryp teen “waarheid”.

#### 4.1.2 *Begegnung*: In gesprek met die etiese teologie

Ironies is dit dan dat die voorgevoel vir die redekritiese posisie van ‘n negatief-dialektiese teologie nie by die dialektiese teologie self te vinde is nie, maar by die intrinsiek redekritiese agtergronde van die etiese tradisie. Etiese teologie werk uit en uit vanuit ‘n kritiese houding teenoor die proposisionele waarheidsbegrip (Loader 1996:570,577ev). Etiese teologie aanvaar dus ook ‘n negatief-dialektiese teologie se verleentheid met proposisies en aangewesenheid op poëtiese taalgebruik. Ons het niks anders as die *taal* nie. Soos in Hoofstuk 1 uitgewys, het “eties” in hierdie konteks met die wesenskenmerk (*éthos*) van waarheid te make, as sou die “waarheid” intrinsiek nie-verobjektiveerbaar en nie-rasionaliseerbaar wees en daarom nie in proposisies saamgevat en leerstellig “toegepas” kan word nie. Waarheid word volgens die etiese teologie eerder in teologies-gedeobjektiveerde ontmoeting gevind: dus, as ‘n subjek-relasionele aangeleentheid voorgestel. Die waarheid kan ontmoet word, maar nie rationally deurvors word nie. Geloof is hiervolgens meer as die instemmende perpetuering van dogma. Geloof is hiervolgens eerder ‘n lewenshouding as die onhoudbare pretensie van waarheid deur die “regte leer”. Dit is nie bloot die herhaling van teologiese mantra wat geloof bevestig nie, maar die uit-leef daarvan. Hierby munt die etiese teologie daarin uit om die afkeer wat dit aan dogmatisme het, buite teologiese spesieverband te plaas en dit van ‘n uitdruklik redekritiese inhoud te voorsien.

‘n Mens sou kon reken dat die etiese teologie inhoudelik ‘n soort voorvorm is van die negatief-dialektiese teologie wat hier bepleit word en op teologiese terrein die postmoderne redekritiek se trajek vooruitgeskat of ‘n uitstekende voorgevoel daarvoor geopenbaar het. In die mate waarin die oortuiging dat geen konsep of voorstelling (insluitende die Bybel en kerklike belydenis) die volle waarheid van God kan omvat nie, die neiging om eerder van God se self-openbaring as van “dogma” te praat, die ongekomplimiteerde openheid om kritiese (Bybelse) teologie te bedryf en die neiging om tipies-modernistiese waarheidsbegrippe - wat gedring word deur proposisies - skerp af te wys, as tipiese momente vanuit etiese teologie gereken kan word, het die gangbare teologie van die

Hervormde Kerk 'n redekritiese eksponent in die postmoderne tyd bygekry. In hierdie redekritiese sin is Loader (waarskynlik teen sy oorspronklike bedoeling in) heeltemal korrek as hy na die etiese teologie as 'n "heelmiddel" verwys (Loader 1996:566-567, 584ev).

Daar is egter 'n probleem, en 'n hardnekkige een daarby. Die probleem met die etiese teologie se waarheidsbegrip in die subjekrelasionele toonaard daarvan is naamlik dat ons hier met 'n premisse van volkome deursigtige *Begegnung* te make het. Daar bestaan geen twyfel daaroor nie dat die etiese teologie daarin kon slaag om die bewussynsfilosofiese subjek-objek skema te oorkom. Daarom is veral Loader (1996:585) se ingenomendheid daarmee begrypbaar. Maar Foucauldiaans kan gevra word wat die geslaagdheid, openheid en deursigtigheid van hierdie intersubjektiewe kommunikasie waarborg. Foucault (1980:29) het hieroor opgemerk dat die gedagte aan 'n kommunikasietoestand wat die waarheidspel vryelik laat sirkuleer, sonder teenstand of blokkasies, sonder inperking en sonder dwangmatige effek, utopies voorkom. Wat waarborg dus die moontlikheid en deursigtigheid van kommunikasie in die "ontmoeting"? Wat waarborg die "heelheid" of "integriteit" van die ontmoeting? By die etiese teologie tref ons 'n skynbaar onkritiese ingenomendheid met die subjekrelasionele model aan wat hierdie integriteitgebaseerde kritiek wat daarteen ingebring kan word, onbeantwoord laat verbygaan. Boonop is die "eties" óf onbeskeie óf eenvoudig naïef. Die waarheid is te onstabiel om "weselik" te wees. Die etiese teologie het veel vermag om die subjek-objek skema te oorstyg maar bly binne dieselfde soort waarheidsbegriplike logika vassteek: dát die waarheid kenbaar sou wees, ook in relasionele gedaante, getuig steeds van 'n kennislerige *naïveté* waarteen my weergawe van die postmoderne redekritiek skerp te velde trek. Etiese teologie bied 'n verwysingsraamwerk vir proposisiekritiek, maar weinig meer. Dit werk steeds met 'n normatief-regulerende opvatting van "die kenbare waarheid". So sou ons Buitendag (1990:706) se pleidooi vir die "herontdekking van die *ek*" (of 'Self' - CJB) kon handhaaf, in die sin dat die "ek" of 'Self' telkens met die vervloeiing van die hermeneutiese gebeure gekonfronteer word. Ek sou egter Buitendag (1990:706) se gelykskakeling hiervan met "'n gesonde en rasonale wisselwerking" tussen subjek en objek en (neem ek aan) tussen subjek en subjek, met redekritiese voorbehoude wil gadeslaan. Daar is naamlik aan die hand van Adorno en Foucault se insigte reeds aangedui dat die wisselwerking *self* gekontamineer is met die kiem van beskadiging, onderwerping en vernielsug wat die instrumentele rede in sigself omdra. Kan daar hierna nog iets soos 'n "gesonde" wisselwerking tussen subjek en

objek en/of subjek en subjek bestaan, om van 'n (*reine*) "rasionele" wisselwerking nie te praat nie? Met ander woorde, is elke "ontmoeting" nie by voorbaat gedoem tot magsuitoefening en daarom, uiteindelik, tot skade vir die subjek én subjek/objek nie? Moet ons nie dalk meer gereserveerd praat oor "ontmoetings" nie?

Hierby sou opgemerk moet word dat 'n kultuur van subjekrelasionele "ontmoeting" en intersubjektiewe debatvoering nog glad nie in die Hervormde Kerk gevestig is nie. Veral debatvoering vanuit premisse van vloeibaarheid, kompromieë en "toegewings rondom die absolute waarheid" het nog glad nie in die Hervormde Kerk ontwikkel nie (vgl *Die Hervormer* 15 Maart 1994:1). Daarvoor dink die Hervormde Kerk nog waarheidsbegriplik in te streng liniêre en kontinue terme. Juis hierteenoor dui my aanbod van 'n negatief-dialektiese teologie as logies-konsekwente ontwikkeling van Adorno se negatief-dialektiese filosofie aan dat as ons die waarheid kan ken, dit in diskontinue gebrokenheid is. Vanuit redekritiese oogpunt kan die strekking van 'n negatief-dialektiese teologie daarom eerder gevind word in die oortuiging van die tydelikheid en relatiwiteit van teologie en teologisering. In 'n negatief-dialektiese teologie kan daar geen sprake van 'n hoop op deursigtige kommunikasie wees nie. Die identiteitskritiese effek is omvangryk genoeg dat die teoloog stil sal wees na die diskoers, dat die teologie saam met die teoloog graf toe sal gaan, die wete dat beide outeur en teks sal sterf. Die skrywer is inderdaad dood.

Negatief-dialektiese teologie is in so 'n mate oortuig van *diskontinuiteit*, van die onblywende en ondurige aard van teologisering, dat dit voortdurende selfkorrigering, herinterpretasie en wendinge as vanselfsprekend en onafwendbaar beskou. 'n Mens sou dit dalk ook anders kon sê: negatief-dialektiese teologie is *transgressiewe teologie*. Hierdie pleidooi vir die eerbiediging van transgressie en diskontinuiteit is die kern van dit wat hier as "negatief-dialektiese teologie" benoem word.

#### **4.1.3 Identiteit en kontinuiteit: In gesprek met die kofessionele teologie**

Kofessionele teologie getuig daarenteen van 'n teenwerping op die transversale en transgressiewe rede. In Hoofstuk 1 is aangedui dat kofessionele teologie dieselfde soort sisteemkritiek en verset teen fundamentalisme en belydenisdwang openbaar as wat by die etiese teologie aangetref word. Daar is by die kofessionele tradisie 'n duidelike, selfs ongekompromiteerde aksent op

Woordgebondenheid, tradisiegetrouheid en 'n eksplisiete verbondenheid met die belydenisskrifte aanwesig. Die konfessionele tradisielyn gaan myns insiens egter ook van die versweë premisse uit dat belydenissekerheid en godsdienstige ontwikkeling gepaardgaan gaan met *kontinuiteit* en die eerbiediging van kontinue ontwikkeling. Hierdie kontinuiteit word gevind in die identiteitsmatige ervaring/beskrywing van die Godheid, wat die wese van die kontinuiteit daarstel. Hiermee word bedoel dat die konfessionele tradisielyn verkies om te werk met teologiese *beginsels van identiteit*. Hierdie beginsels van identiteit voorsien hierdie teologie van sodanige kontinuiteit. Ek bedoel dit in tweeledige sin, verwysende na die sosiale werklikheid en die selfinternalisering van die subjek. Enersyds voorsien tipiese beginsels van teologiese identiteit, soos die belydenisskrifte, kerklike statute soos die *Kerkorde* en die gangbare (of kerklike) interpretasie van die plaaslike en Europese kerkgeskiedenis, kriteria waarmee daar met die moontlikheid van 'n aanspraak op 'n eksterne of "objektiewe" gegewe, *selektief* aspekte van die (sosiale) werklikheid verreken en ongehinderd na ander historiese kontekste verplaas kan word. Andersyds voorsien hierdie beginsels van identiteit gemene sosiale delers of sosiale noemers waarvolgens met stelligheid vasgestel sou kon word of eietydse idees, handeling en so meer (nog) deel vorm van die bestaande teologiese kennisstelsel, die tradisie, die kerklike gebruik, en so meer.

Met ander woorde, teologiese beginsels van identiteit, soos die belydenisskrifte, hou sowel die moontlikheid tot die eksternalisering van die sosiale werklikheid as die "internalisering van die Self" (Taylor) in. So word die konfessionele teologie, met behulp van identifiserende beginsels, selfhandhawend in staat gestel om die sosiale werklikheid voortdurend te verplaas sowel as om te toets watter subjekte of subjektiewe idees (nog) deel uitmaak van hierdie verplasing, met ander woorde, "wie/wat nog deel van ons is". Die probleem, soos wat Nietzsche en die eietydse Nietzsche-tradisie aangetoon het, is egter dat identiteitsbeginsels *intrinsiek* met uitsluitende proposisies werk. Die belydenisskrifte byvoorbeeld, werk identiteitsmatig in die sin dat dit daarop uit is om die onbekende (God, die vleeswording, die uitverkiesing, die opstanding en so meer) saam te bring met die bekende, dit wil sê, *reeds gevestigde* oortuigings. In nadenke oor God en in die formulering van proposisies oor God poog die belydenisskrifte om iets universeels of algemeen tussen bekende en onbekende dinge te vind wat dit logies kan bind aan die bekende. Daarom kom ons soveel



“programme”, “dogmas”, “pogings tot (historiese) verifikasie” en “beginsels” in moderne, post-Reformatoriese teologieë teë.

Van hierdie soort kerklike identiteitsdenke was die belydenisskrifte waarskynlik die mees ambisieuse gestaltgewing. Die belydenisskrifte kom my voor as hoogs gesofistikeerde, moderne kennissisteme wat die onbekende en bekende in terme van die bekende en die gelyksoortige en ongelyksoortige in terme van die gelyksoortige stel, ten einde selfs groter en omvangryker teologiese kennissisteme, of “teologieë”, op te rig. Die handhawing van hierdie kennissisteme berus weer op die skakeling tussen *identiteit* en *kontinuiteit*. Om te “bly werk” moet hierdie kennissisteme die sosiale werklikheid voortdurend verplaas (sonder om te sê dat dit noodwendig geïgnoreer word) en ongewenste, nie-soortgenootlike idees uitgeweer word. Daarom word die (presiese) “woorde” van die belydenis so belangrik geag. Woorde verleen aan ‘n andersins gefragmenteerde (sosio-)historiese proses kontinuiteit.

Die kofessionele teologie laat die indruk dat dit hierdie verband tussen kontinuiteit en identiteit volledig vertrou, selfs tot op die punt van die ignorering van die middele waarvolgens die kontinuiteit aanvanklik bemoontlik is, wat deur die tradisie mettertyd in detail genormeer en gereguleer is sonder om die oorspronge daarvan bekend te maak. Belydenisskrifte byvoorbeeld, word in die kerk gelees en aanvaar as dokumente van kontinuiteit, terwyl die feit dat dit na die oorsprong daarvan in negerende diskontinuiteit opgetree het, dikwels oor die hoof gesien word. Die feit dat God deur die belydenisskrifte as ‘n hoogs organiseerbare, sistematiseerbare en *geïdentifiseerde* entiteit beskryf word, terwyl God na die postmoderne redekritiek ‘n diskontinue, nie-identiese entiteit sou wees, verhoog die weersin in hierdie herinnering aan diskontinuiteit. Omdat God in organiese terme as ‘n eenheid en as geheelverteenvoerdigend voorgestel word, meen kofessionele teologie skynbaar dat spreke oor God dieselfde organiese eenheidskenmerke moet vertoon, dat spreke oor God in sekere sin ook “Goddelik” moet wees, net so konstant, ewig en blywend as wat God in geponeerde, *gedinkte* Syn geag word te wees. Vergelyk byvoorbeeld Die Nederlandse Geloofsbelydenis *Artikel 1*: “Ons glo almal met die hart en bely met die mond dat daar ‘n enige en enkelvoudige geestelike wese is wat ons God noem. Hy is ewig, onbegryplik, onsienlik, onveranderlik, oneindig, almagtig, volkome wys, regverdig, goed en die alleroorvloedigste fontein van alles wat goed is”. Hierdie is bekende begrippe,

uit huis uit Aristotelië. Ek aanvaar ook dat daar 'n baie spesifieke sosio-historiese konteks is waarteen hierdie “benoeming” verstaan moet word. Die probleem is egter dat hierdie sosio-historiese konteks, in die voortdurende identiteitsmatige verplasing van die sosiale werklikheid en internalisering van die Self, agtergelaat word. Die waardevolste woord in Die Nederlandse Geloofsbelydenis *Artikel 1* is teen hierdie agtergrond die woord “noem”. Dit is die waardevolste woord omdat dit die woord is wat skynbaar eerste verlore geraak het. Die konfessionele tradisielyn maak staat op 'n skakeling tussen identiteit en kontinuïteit, wat in der waarheid 'n diskontinue verhouding is. Want *diskontinuïteit* veronderstel 'n bewuswording van die diepgaande maatskaplike en historiese (of sosio-historiese) bedding van menswees, daarom ook van teologiesing. Diskontinuïteit trek te velde teen enige opvatting van gekontinueerde geheelaansprake asof dit in volledige kontinuum met die voorgeskiedenis kan staan. 'n Negatief-dialektiese teologie wil eerder in die reine kom en bly met diskontinuïteit en die konseptuele onstabielheid wat onafwendbaar daarop volg.

#### 4.1.4 Die negatief: In gesprek met die dialektiese teologie

Dit sou egter dwaas wees om vol te hou dat 'n negatief-dialektiese teologie volledig afstand sal kan neem van die teologiese strukture en diskoerse van identiteit en kontinuïteit. Neem ons nou my verstaan van “transgressie” in ag, beteken diskontinuïteit enersyds 'n blootleggende kritiek, op die minste 'n herinterpretasie van gekontinueerde teorieë en tradisies; daarom bly dit steeds binne die diskoersfeer van die reeds-gekontinueerde en werk diskontinuïteit teësinning mee tot bevestiging van die gekontinueerde. Dit neem afskeid, maar dan voortdurend met betrekking tot dit waarvan afskeid geneem word. Maar dit is ook, soos ek aangetoon het, die sikliese dilemma van redekritiek in die algemeen dat redekritiek nie moontlik is sonder om die hulp van die rede in te roep nie. Negatief-dialektiese teologie wil egter nie met hierdie herhalingsdwang inherent aan redelikheid volstaan nie, maar vanuit die kritiese herinterpretasie van die gekontinueerde na die formulering en daarstelling van alternatiewe op die gangbaar-redelike beweeg. Dit is eers daar waar ons die diskontinuïteitstruktuur na reg sal aantref. Ek sê hiermee dus nie geslote-dialekties net “nee” vir die “ja” nie, maar oop-dialekties ook “nee” vir die “nee” wat volg op die “ja”. Hierdie laaste “nee” vooronderstel 'n kritiese breuk met of afskeid van die “ja” en bly in die “nee” daarvan krities staan teenoor die “ja”.

Ek vind daarom juis in die dialektiese tradisie ruimte om die probleme wat deur die etiese teologiese relasionele waarheidsbegrip en die konfessionele teologiese aangewesenheid op die verband tussen teologiese identiteit en kontinuïteit voortgebring word, te ontком. Maar dan verstaan ek dialektiek in hierdie radikaal verruimde sin, dialektiek wat ook die negatiewe moment verreken, dialektiek wat nie vir die eie resultate uiteindelik “ja” sê nie, maar konsekwent en krities (telkens weer) “nee”. Negatief-dialektiese teologie vind kontinuïteit daarom in die voortgaande erkenning van die onstabiele van teologiese konsepte, of, in die voortgaande negering van die stabiliteit daarvan. Negatief-dialektiese teologie het dus nie die oogmerk om ‘n universeel-normatiewe visie daar te stel waarvolgens God, die sosiale werklikheid of beide ten diepste geken kan word nie. Negatief-dialektiese teologie sou so ‘n alternatief eerder kon vind in byvoorbeeld die aksentplasing op die fiksionele en verhalende aard van godsdienstige belewenisse en verwysingsraamwerke. Daarmee word diskontinuïteit eerbiedig sowel ‘n beduidende alternatief op teologiese kontinuïteitmatigheid gebied.

Hiervolgens kan die Bybel as ‘n versameling verhale aangebied/geïnterpreteer word wat niks anders wil bied as ‘n “Goddelike” perspektief op die geskiedenis en samelewing nie. Die normatiewe karakter maak plek vir so ‘n verhalende karakter wat (soos die norm) wil vorm en sekerlik ‘n lewensingesteldheid wil bevorder, maar dan sonder om aan die hand van identiteitsbegrippe en kontinuïteitstrukture wat uitgedien of betekenisloos geraak het, te normeer.

Die transgressie vind ons dus in die doelgerigte afskeid van die norm van die werklikheid wat voorgestel word asof dit in utopies-kontinue verhouding tot die verlede of die toekoms kan staan, sonder dat ‘n kritiek van daardie norm agtergelaat word. Negatief-dialektiese teologie bly ‘n voortdurend ‘n kritiese bedryf. Die negasie<sup>4</sup> in die “negatief” opgesluit is, na die woord van Adorno, “kritiese negasie” (*bestimmte Negation*).

---

4

Dit word dan ‘n ope vraag of dit enige doel dien om (nog) na ‘n normatiewe moedermatriks te soek in/vir eksegeese en belydenis. Ek kom weldra (4.2) hierop terug.

#### 4.1.4.1 Emil Brunner en die apologetiese dimensie

'n Gestalte van hierdie soort kritiese negasie vind ons in die dialektiese teologie van Emil Brunner. Daar is in Hoofstuk 1 verwys na die rol wat Brunner se teologie in die bekendstelling van die dialektiese teologie in die Hervormde Kerk gespeel het, met verwysing na spesifiek H P Wolmarans se implementering van die dialektiese insigte van Brunner in die veertigerjare, veral met betrekking tot 'n keuse vir die Woordopenbaring bo die natuuropenbaring. Brunner se teologie moet myns insiens voortdurend getoets word aan 'n groter *apologetiese* projek. Met ander woorde, die fasilitering van die gesprek tussen God en mens, maar ook kerk en samelewing en teologie en filosofie, kan beskou word as van deurslaggewende belang in die interpretasie van Brunner se sogenaamde "Eristiese teologie" (vgl Van Zyl 1958:68). Brunner het ongetwyfeld erns gemaak met die *apologetiese* karakter van die dialektiese teologie ('n standpunt wat juis tot konflik met Barth gelei het; kyk Van Zyl 1958:60-69; vgl Berkouwer 1974:39-41). In werke soos *Der Mensch im Widerspruch* (1937) en *Offenbarung und Vernunft* (1941), maar reeds so vroeg as in *Die Grenzen der Humanität* (1922) en *Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie* (1925), begrend Brunner sy verskansing van die apologetiese dimensie van die dialektiese teologie, in dít wat hy die "*formale Personalität*" genoem het. Hierdie "persoonheid" (nie "persoonlikheid" nie!) dui volgens Brunner tegelyk en spanningsvol op die *Ähnlichkeit* of soortgenootlikheid en die *Unähnlichkeit* of nie-soortgenootlikheid tussen God en mens, en ook tussen kerk en wêreld. Brunner maak hierdie strategiese skuif in sy dialektiese teologie om die "gesprek" tussen God en mens, en kerk en wêreld, apologeties te fasiliteer. Brunner beklemtoon dus 'n verbintenis tot die totale denkproblematiek van die tyd, waarvan die teologie sigself nie - veral in die dogmatiek, waar die "waarhede van die geloof" intern uiteengesit word - mag isoleer nie.

Hierdie uiters belangrike eienskap van die dialektiese teologie, dat dit bewustelik kultuurkrities wil wees of in in kritiese verhouding tot kultuur en samelewing wil staan en wil ingaan op die probleme van die eie tyd, ook die probleme van die wetenskap, het in die latere dialektiese tradisie in die Hervormde Kerk bykans konsekwent 'n afgrensing beleef. Die rede hiervoor kan gevind word in die verskyning van waarskynlik een van die invloedrykste proefskrifte wat ooit vanuit die Hervormde Kerk se teologiese fakulteit na vore getree het, naamlik F J van Zyl se proefskrif in die godsdiensfilosofie, onder leiding van Prof H P Wolmarans, getitel "*Die Analogia Entis*: 'n



Godsdiensfilosofiese Onderzoek” (1958). Met hierdie proefskrif word die aansprake van die Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie vir die eerste maal werklik sistematies in die Hervormde Kerk tuisgebring (vgl ook Van Zyl se insiggewende koppeling daarvan met Calvinistiese insigte [Van Zyl 1958:71ev]). In Hoofstuk 2 het ek aangedui hoe invloedryk Van Zyl se (Barthiaanse) perspektiewe oor die verhouding tussen teologie en filosofie in die Hervormde Kerk neerslag gevind het. Van Zyl is in 1960, net meer as 'n jaar na die verskyning van hierdie proefskrif, aangestel as professor in Godsdiens- en Sendingwetenskap. Met hierdie leerstoel as platform kon Van Zyl die aansprake van die Barthiaanse dialektiese teologie in die lewe van die Hervormde Kerk verder bestendig. Hy het 'n enorme invloed uitgeoefen op die predikante van die Hervormde Kerk wat onder hom studeer het, in so 'n mate dat die Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie vandag steeds as die prominentste tradisielyn in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk geag kan word (vgl *Die Hervormer* 1 Oktober 1993:4).

Dit is egter ook so dat die Brunneriaanse stemming van die apologetiese opgaaf van die dialektiese teologie hiermee bykans volkome verlore gegaan het. Van Zyl stuur in sy proefskrif naamlik 'n skerp afgrensing teen Brunner se apologetiese opvattinge van stapel (Van Zyl 1958:60-69). Van Zyl beoordeel Brunner se apologetiese projek as 'n verskyning van die *analogia entis*, wat “'n ontologiese grondskema aandui waardeur Skepper en skepsel as 'n prinsipiële kontinuïteit gesien word” (Van Zyl 1958:101). Brunner se poging om die *formale Personalität*, wat spanningsvol in die *Ähnlichkeit* en *Unähnlichkeit* leef, teologies te formaliseer, hou volgens Van Zyl fatale gevolge vir die geloof, die kerk en die teologie in. Brunner maak volgens Van Zyl (1958:66-67) naamlik van 'n *moontlikheid* 'n premisse. Dit is naamlik die moontlikheid van die “ook nog” met betrekking tot die openbaring. Die moontlikheid van die *formale Personalität* met betrekking tot die openbaring word volgens Van Zyl 'n formele vertrekpunt in Brunner se teologie. Dit lei volgens Van Zyl in Brunner se teologie tot 'n “star en eksklusiewe poging” (Van Zyl 1985:69) om die aansprake van 'n “nuwe” apologetiek te bestendig.

In afgrensing teen die strekking van Brunner se gedagtes, word die korpus in Van Zyl se proefskrif beslaan deur die uiteensetting van Karl Barth se opvatting van 'n “prinsipiële ontologiese diskontinuïteit” (Van Zyl 1958:101ev) tussen God en mens. Hierdie teenoorstelling van Brunner en

Barth se weergawes van die dialektiese teologie het vir Brunner se nawerking in die Hervormde Kerk vernietigende gevolge ingehou. Brunner is sedertdien in die Hervormde Kerk gelees as 'n apologet wie se apologie gefaal het. Neem 'n mens in ag dat Van Zyl Brunner se uitgangspunte vervolgens in verband met sekere perspektiewe van Schleiermacher bring (Van Zyl 1958:88-89), is dit duidelik waarom nóg Brunner nóg Schleiermacher na die verskyning van hierdie proefskrif steeds met dieselfde konsekwente erns as Barth in die Hervormde Kerk gelees is. Dit is juis wanneer daar op die eensydige resepsie van Schleiermacher se teologie in Van Zyl se proefskrif gefokus word, dit duidelik word dat Van Zyl in sy eie Brunner- en Schleiermacher interpretasies keuses gemaak het wat nie sonder meer as onproblematies aanvaar behoort te word nie. Schleiermacher het, soos ek reeds probeer aantoon het, aan die ervaring, ná die aansprake van die Kantiaanse revolusie, ook 'n plek in die teologiese diskoers probeer gee. Die *Gefühl* kry by Schleiermacher inderdaad 'n plek, maar dit is 'n genuanseerde plek; 'n plek wat deur Schleiermacher gemaak en gegun word op sterkte van die uiters suksesvolle aansprake van die kenteorie van Kant in die negentiende eeu. Van Zyl trek 'n streep deur hierdie filosofies-genuanseerde aspek van teologie as "menslike akte" (Van Zyl 1958:122). Schleiermacher se teologie en sy bydrae tot die filosofiese dissipline van die hermeneutiek moet myns insiens, sonder enige twyfel, gelees word as 'n kritiese impuls op die filosofie van Kant. As sodanig sou Schleiermacher se teologie nog vorentoe herwaardeer kon word as die intellektuele bedding van die eietydse teologiese gesprek, gesien in die lig daarvan dat eietydse filosofie steeds wesenlik met Kantiaanse premises werk: "*Kantian critique still forms an essential part of the immediate space of our reflection. We think on this premise*" (Foucault 1970:11).

Maar dan is daar in Van Zyl se proefskrif sélf nouliks sprake van 'n deeglike uiteensetting en verrekening van die Kantiaanse kenteoretiese omwenteling (vgl weer 2.2). Schleiermacher word eerder deur Van Zyl (1958:87-89), waarskynlik onder invloed van 'n ander invloedryke Hervormer, Gert van Niftrik, geïnterpreteer en getipeer as 'n tipiese beslaglegger van die negentiende euse piëtisme, terwyl 'n mens in 'n billiker interpretasie Schleiermacher se teologie kon verstaan as sou dit die wendinge in die Kantiaanse kenteoretiese omwenteling vir die teologie wou verreken. Onder die aanklag van die *analogia entis* word die werklik kritiese moment by Schleiermacher, naamlik die Kantiaanse moment, deur Van Zyl dus verbygegaan. Dit gaan by Schleiermacher oor baie meer as bloot 'n "afhanklikheidsgevoel" (Van Zyl 1958:88), waarvoor Schleiermacher sedertdien in die

Hervormde Kerk berug<sup>5</sup> geraak het. Schleiermacher is nie 'n eensydige ervaringsteoloog, soos wat ook Van Niftrik, beweer het nie (vgl Van Aarde 1995a:18). Dit gaan by Schleiermacher, tipies-Kantiaans, eerder oor die *plek van die ervaring in die religie* (vgl Van Aarde 1999a:17ev; 1995a:18-19, 1995b:45).

Wat vir die resepsieprobleem by Schleiermacher in Van Zyl se proefskrif geld, geld in 'n mindere mate ook vir die resepsie van Brunner. Hoewel Van Zyl ruimte laat vir die apologetiek (Van Zyl 1958:67), maak hy 'n *hermeneutiese keuse* deur Brunner se aanspraak op die moontlikheid van die *formale Personalität* as "star en eksklusief" aan te dui. Hierdie keuse is sedertdien, vanweë die gesag wat Van Zyl se kritiek (meermale tereg) in die Hervormde Kerk geniet het, as 'n teologiese gegewe aanvaar wat nie verder ondersoek behoort te word nie. Brunner se eie klem op die hermeneutiese dinamika van die "nog-nie", van *moontlikhede* (vgl Brunner 1939:46-48) open myns insiens egter juis die deur vir die soort apologetiese bedryf wat in die Hervormde Kerk sedert Van Zyl se kritiese verdagting van Brunner se formalisering van die apologetiese dimensie in die dialektiese teologie, afwesig gebly het.

Die (Barthiaanse) dialektiese teologie kan volgens Schoeman (1999:5ev) juis vanweë die afwesigheid van hierdie apologetiese dimensie verstaan word as 'n poging om die "outentieke" leer van die Christelike geloof te "red" deur die kerk en die verkondigingstaak van die kerk los te maak van *enige* konkrete sosio-historiese konteks, insluitende die konteks van die moderne, sekulêre maatskappy. Die logiese konsekwensie van die afwesigheid van die apologetiese moment is die idee van 'n radikale skeiding tussen die heilsgeskiedenis en die sekulêre geskiedenis, wat dan sou beteken dat die openbaring uitsluitlik 'n apokaliptiese betekenis het. Die openbaring kom neer op die onthulling van die sinloosheid van die wêreldse geskiedenis, in die lig van 'n volstrek anderse gebeure - 'n andersheid wat volkome onvoorstelbaar is en in terme waarvan die sekulêre geskiedenis slegs 'n negatiewe betekenis het as dit wat agtergelaat moet word in die paradoks van die "sprong in die geloof". Die vraag is nou of hierdie "negatiewe betekenis", in spesifiek Barth se weergawe van die dialektiese teologie, nie dalk met 'n meer apologetiese bril gelees kan word nie. 'n Bevestigende antwoord

---

5

Barth self se Schleiermacher-resepsie is nie sonder probleme nie (vgl Van Aarde 1995a:18).

daarop sou my keuse om 'n negatief-dialektiese teologie steeds in die dialektiese tradisie te vestig, verder kon begrond.

#### 4.1.4.2 Karl Barth en die *grosse Negative Möglichkeit*

Een van die skerpste insigte in Karl Barth se uitgebreide oeuvre is die karakterisering van negentiende en twintigste eeuse teologieë as wesenlik *antroposentries*. Hiermee het Barth bedoel dat verskillende teologieë vanuit hierdie periode nie God nie, maar die mens (met verwysing na die rede en die religieuse ervaring) sentraal stel. Wat van besondere belang is, is dat Barth nie daarmee bedoel het dat die geloof bewustelik verpand is vir 'n fiksering op die mens nie, maar dat daar eerder sprake is van 'n meer *geraffineerde*, vermaskerde en selfs gevaarliker onderneming binne kerk en teologie, naamlik van antroposentristiese religiositeit, waarin tekort gedoen word aan die majesteit, van God, ondanks die noem van Sy Naam; dat God hiermee bloot tot 'n middel vir die religieuse opbou en uitbou van die vroom mens gereduseer word. Barth toon hiermee 'n uitstekende voorgevoel vir wat dekades na hom deur Foucault as die “moderne konfigurasie van mag” gekenmerk is. Teologie, sou 'n mens eietyds kon sê, loop hiervolgens voortdurend die risiko om die draer van magsdiskoers te wees.

Die vraag is egter of Barth se “openbaringspositivisme” hom nie óók aan 'n soort teologiese konfigurasie van mag oorlewer nie<sup>6</sup>. Barth het hierdie risiko probeer ontkom deur te fokus op die *kwalitatiewe verskil tussen God en mens*, die “prinsipiële ontologiese diskontinuiteit” (Van Zyl 1958:101) waarvan Van Zyl self soveel gemaak het. Barth se dialektiek maak aanspraak op groei, wording en bestendiging juis vanuit die oortuiging van 'n enorme afstand tussen God en mens. In Hoofstuk I is aangedui dat dit onherroeplik 'n distansie tussen God en mens aksentueer. Ek het in aansluiting by M J Schoeman aangedui dat hierdie distansie kan lei tot die ontwaardiging van die mensheidsgeskiedenis en 'n tragiese opvatting van die Christendom. Dit laat die soteriologie inderdaad in 'n vakuum, 'n Christologiese allure waaruit nie ontsnap kan word nie. Die versoeking

---

6

Vergelyk Van Aarde 1999a:20-21 se kritiek op Barth se “openbaringspositivisme” vanaf die platform van 'n relasionele waarheidsbeskouing. Van Aarde se volgehoue pleidooi vir die verruiming van dialektiek met aspekte soos “kontekstualisering” (vgl Van Aarde 1995b) kan teen hierdie agtergrond as 'n implisiete kritiek op Barth gelees word.



is dan groot om hierdie aspek van Barth se teologie dadelik te problematiseer. Gesien in die lig van Barth se omvangryke nawerking in die Hervormde Kerk, sou dit myns insiens eerder die verstandige weg wees om hierdie fokus op distansie en verskil tussen God en mens vanuit ‘n ander strategiese posisie te benader. Ek dink, met ander woorde, dat daar tog in die eietydse Barth-navorsing, met betrekking tot Barth se eiesoortige “differensiefokus”, heelwat vrugbaar vir die eietydse gesprek in die dialektiese teologie terug te vind is. Hieraan word vervolgens aandag gegee.

By Derrida se “nonbegrip” *différance* tref ons, soos vroeër aangetoon, ‘n poging aan om ‘n nuwe fokuspunt te vind *tussen* verwysers, met betrekking tot die “verskil” *self*. Die onderskeid as sodanig word hiervolgens belangrik, en nie bloot die parameters, byvoorbeeld “God” en “mens” nie. Hierdie fokus op die onderskeid tref ons ten diepste en as van sentrale belang in Barth se *Römerbrief*, waarskynlik sy beroemdste werk, aan (vgl Lowe 1993:27ev). Daar bestaan in die *Römerbrief* onteenseglik ‘n sentrale fokus op *den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch* (vgl Bakker 1974:47ev). Walter Lowe, een van die opwindendste eietydse Barth-navorsers, het uitstekend daarin geslaag om, vanuit die sentrale betekenis van die kwalitatiewe onderskeid tussen God en mens in Barth se teologie, vertrekpunte te verskaf vir ‘n teologiese herverstaan van *différance*. Lowe (1993:70) dui naamlik aan dat Barth se *Römerbrief*, wat aanvanklik in 1919 gepubliseer is en in 1922 ‘n volledig herskrewen tweede uitgawe beleef het (Barth 1978a; vgl Barth 1978b:44ev), getuig van die diep spanning tussen ‘n protes teen die vermensliking van die Christelike erfenis en ‘n bewuswording van die krisis van die moderne kultuur.

Die krisis van die moderne kultuur het vir Barth gestalte gevind in die bloedvergieting van die Eerste Wêreldoorlog. Vir Barth was die Eerste Wêreldoorlog ‘n *tipiese* produk van die moderne kultuur, ‘n gevolg van die krisis waarvoor Nietzsche dit drie dekades vroeër gehad het. Maar moderniteit het vir Barth ten diepste ook, selfs veral, ‘n krisis tussen God en mens geword, ‘n krisis van die godsdiens self. Lowe (1993:80) dui aan dat Barth se teologie hierdie krisis, sedert die tweede, radikaler uitgawe van die *Römerbrief* (Barth 1978a) verwoord in die onseker, enorme ruimte tussen God en mens; ‘n ruimte waar die krisis eerder verdiep as opgehef word. Ten Kate (1999:125) wys weer kernbegrippe in Barth se teologie uit wat van hierdie spanning getuig: *Krisis, Abgrund, Hohraum, Grenze, Wort* en natuurlik die begrip *Unterschied* self. Ten Kate, in sy bespreking van bepaalde eksegetiese



gedeeltes in die *Römerbrief*, met spesifieke verwysing na Romeine 1:6, Romeine 3:22, Romeine 7, Romeine 8 en Romeine 12-15, wys uit dat die krisis, die *Störung*, die uiterste gebrokenheid in die verhouding tussen God en mens, die mens volgens Barth se interpretasie alleen agtergelaat het in die wêreld. Dit is die mens wat deur Nietzsche deurgrond en aangekla is, die mens wat God gedood en daarmee die “wêreld self” uitgevee het.

Nietzsche word dikwels deur Barth aangehaal in die tweede uitgawe van die *Römerbrief* en dit is buitengewoon opvallend dat die optimistiese Goethe-aanhalings in die eerste uitgawe, in die tweede uitgawe volledig met kultuurpessimistiese Nietzsche-aanhalings vervang is (veral opvallend in die gedeelte oor Romeine 8; vgl Ten Kate 1999:126). Na die eerste uitgawe van die *Römerbrief* het Barth dus op die een of ander wyse diepgaande met Nietzsche se kultuurkritiek kennis gemaak. Dit is, soos uitgewys, ‘n kultuurkritiek van katastrofale moderniteit (vgl bv Barth 1978a:287). Moderniteit is die krisis van die fundamentele grens, wat nie meer ‘n godsdienstige dinamiek in die kultuur ken nie, maar slegs diensbaar bly as ‘n leë horison, ‘n “suiwer differensie”. Barth se fokus op die kwalitatiewe onderskeid tussen God en mens voorsien egter ook ‘n moontlikheid met betrekking tot hierdie negatief *self*; dat die krisis *self* ook ‘n geleentheid mag inhou vir moderniteit. Die krisis van moderniteit, as ‘n krisis van die godsdiens as sodanig, is vir Barth nie slegs die uitkoms van ‘n historiese proses wat deur slagtings soos die Eerste Wêreldoorlog bevestig word nie, nie bloot ‘n katastrofe wat duidelik maak waartoe die wêreld alles in staat is wanneer die bestaansreg daarvan ontleen word aan sodanige leë horison nie, maar ook, selfs wesentliker, ‘n aporetiese dinamiek, ‘n differensiële ruimte tussen God en mens. Die krisis van moderniteit is vir Barth wesenlik vir die openbaring deur alle tye heen, omdat dit die wesenlike verskil tussen God en mens, tussen die moderne kultuur en die buitekant daarvan, pynlik na vore bring. Godsdiens is steeds (en altyd-reeds) verwickeld in die krisis, want dit kan nog die grenservaring verdra, dit dalk nog “draaglik maak” (Barth 1978a:224; vgl Ten Kate 1999:127).

Hierdie *grosse negative Möglichkeit* (Barth 1978a:459) is terselfdertyd die enigste wat vir die moderne mens nog oorbly. Hierdie uiterste negatiewe moontlikheid stel die mensheid vir die eerste keer in die geskiedenis sonder enige ompaai tot die grens, die afgrond, die *Hohlraum*, die ruimte wat Barth geloof (*Glaube*) wil noem. Geloof word in moderniteit daarom die mees negatiewe verhouding

tussen God en mens in die sin dat dit volkome “onnatuurlik” is in so verre moderniteit self ontgaan geraak het van elke godsdienstige moontlikheid. Barth se aanvoeling is dat die woord van die openbaring ‘n “daad” is sonder subjek. Die Gansere Andere is nie ‘n subjek, ‘n identiteit nie. Die Gansere Andere is onttrokke aan alle menslike strukture van spreke en handeling. God staan voor die “logika van die eie”. Voor hierdie God, in hierdie grootse negatiewe moontlikheid, verlaat die mens ook die eie identiteit en word niks anders as die grens, die negatiewe, die krisis van die verskil *self* ervaar nie.

Die Woord van God word vir Barth, in hierdie groot negatiewe moontlikheid, een groot vraag wat gestel word aan elke en daarom ook aan die moderne (en postmoderne) kultuur. Die Woord van God bevraagteken hierom alle waarhede (*alle Wahrheiten in Frage...stellt*, Barth 1978a:11). Ons vind na hierdie resepsie dus by Barth self ‘n ontvanklikheid vir die negatiewe (dialektiese) moment. Die soort Nietzscheaanse kultuurpessimisme en kennisgereserveerdheid wat ‘n negatief-dialektiese teologie stu, was ook sedert die tweede uitgawe van die *Römerbrief* by Barth, hoewel latent, aanwesig.

#### 4.1.4.3 ‘n Groter geduld met religie: Die *plek* van die ervaring

Vanuit hierdie perspektief sou vermoed kon word dat ons in die dialektiese tradisie moontlik anders oor *religie* kan begin dink. Negatief-dialektiese teologie se beskryfde ongeduld met moderne identiteitsdenke bevorder in redekritiese sin ‘n baie groter geduld met die verskynsel *religie* as wat moderniteit sou toegee. Vanuit redebeskeidenheid ontwikkel daar ‘n ontvanklikheid vir die *saak* van religie, dit wat ágter die kontinuum van tradisie, strukture, dogmas en mensfiksies staan. ‘n Negatief-dialektiese teologie sou in die postmoderne tyd om twee redes geduld met religie wou beoefen. In die eerste plek kan die *saak* van religie ‘n diskontinuiteitsopvatting van die werklikheid bevestig en tweedens voer die *saak* van religie ons na die Foucauldiaanse beskrywing van die oop en transformerende “kategorie” van die ervaring terug.

Die saak van religie het te doen met, anders as die tipies moderne (volgens Nietzsche 'n nihilistiese<sup>7</sup>) aanwysing van religie as 'n antikwariese erfstuk wat agterweë gelaat moet word, die begeerte om nie voor die temporele en diskontinue aard van die werklikheid weg te vlug nie, maar eerder *jenseits* hierdie stasisomarmende nihilisme te vorder en met die tydelikheid van dinge in die reïne te kom. Die saak van religie het die vermoë om tyd te eerbiedig as *agent van die diskontinue*, die feit dat tyd die eie struktuur binne (sal) dring en dit waarskynlik sal destabiliseer. Die saak van religie wil in die afirmatief op die tyd, die nuwe gebeure, die ander orde antwoord en nie *ressentiment*matig deur tyd verlam word nie. Weer eens: om in diskontinuiteit tyd te eerbiedig. Maar daarbenewens wil die saak van religie vanuit die aanspraak op die oop, transformerende en dinamiese verstaan van die werklikheid vanuit 'n begrip van die diskontinue, ons aandag vestig op die *ervaring* as intrinsiek 'n verzet teen statiese begripvorming<sup>8</sup>. Die Kantiaanse revolusie, waar die rede begrens word in afgrensing teen die toemalig-heersende opvatting dat die rede alleen as sleutel tot die ontsluiting van kennis sou kon dien, waarvolgens Kant hom ook gerig het teen spekulatiewe kennis, ook teen spekulatiewe of metafisiese kennis van God, kom nou weer in die gesigsveld.

Die praktiese rede wat hiervolgens in eie reg kon bestaan, maak voorsiening vir ook dié aspekte van die werklikheid wat nie oordink sou kon word via die roete wat deur die natuurwetenskappe gekies is nie. Die praktiese rede maak Kantiaans so voorsiening vir die bewussyn van die ervaring, wat self weer begrens word deur (die empiriese werklikheid en daarom) die subjek. Na die Kantiaanse revolusie kon die Selfbewussyn, die subjek en ook die "gevoel" van die subjek as sentrale momente in die filosofiese denke gestalte kry. Vanuit hierdie wending het daar in die negentiende eeu minstens twee prominente verwickelinge in die teologie plaasgevind, soos ek met verwysing na Schleiermacher reeds aangedui het, maar ook S Kierkegaard (1813-1855) se opvattinge rondom die aard van die ervaring binne konteks van die religie. Schleiermacher se klem op die ervaring sou voorspelbaar

---

7

Nietzsche se kritiek teen die metafisiese tradisie hou onder meer in dat die moderne metafisika 'n bepaalde voorkeur vir tydllose prinsipes - dit is "kontinuiteit" - en 'n *ressentiment* teenoor diskontinuiteit geopenbaar het, maar terselfdertyd deur die vashou aan kontinuiteit verlam is. Dit is een aspek van die nihilisme wat volgens Nietzsche onafwendbaar is.

8

D P Goosen (1998) se uitstekende artikel oor "dekonstruksie en die gebeure" verwys.

aanvanklik die klem op tipiese relasievrae laat val, soos wat die relasie tussen die objektiewe proklamasie van die Woord van God en die ervaring en die relasie tussen algemene ervaring en spesifiek religieus-kwalitatiewe ervaring sou wees. Vanuit die relasiëkwaliteit van die soort ervaringsaksiome wat vanuit die Kantiaanse wending sou ontspring, het Schleiermacher geoordeel dat die geloofslewe, alhoewel nie uitsluitlik nie, op ‘n aksioommatige en antesedente religieuse ervaring sou berus. Nie die dogma of ‘n versameling van dogmas nie, maar die ervaring van die Godheid is die selfgetuienis van die ervaring, sonder om daarmee te sê dat dogmas afwesig is in Schleiermacher se *Glaubenslehre*, net so min as wat ‘n waardering vir dogma afwesig was by Kant. Schleiermacher se klem op die ervaring binne konteks van die religie, voorsien teologie eerder van nóg ‘n vertrekpunt, naamlik om besinnend te fokus op die individuele (selfs individualistiese) aard van die ervaring van God in verhouding tot die Self. Kierkegaard het in aansluiting hierby die klem op ‘n a-rasionele en wilgedronge (geloof)sprong wat die individu telkens vanuit die innerlike Self maak, laat val. Hierdie vroeg-Kantiaanse eksposisies in die teologie sou in die negentiende en twintigste eeue verder ontwikkel word in die afirmasie van die ervaring in die werk van teoloë soos A Ritschl en R Otto, terwyl ons nou reeds kennis geneem het dat die dialektiese teologie, by name Barth, sigself hiervan skerp afgegrens het. Barth se (nou geykte) standpunt was dat die ervaring nóg as kenmoment vir geloofsekerheid kan dien nóg ‘n noodwendigheid is omdat dit op ‘n tweede bron van die openbaring, naas die volgens hom selfstandige en enigmatiese openbaring van God in Jesus Christus, sou aankom.

Ek het egter ‘n voorbehoud ten opsigte van die ervaring in die religie, meer spesifiek ten opsigte van die oorname of herhaling van ouer ervarings. Die probleem met die vertolkende herhaling van vroeëre religieuse ervarings is dat dit die voorskriftelikheid of dwang wat moontlik in hierdie ervarings opgeneem kan wees, sal perpetueer. Met ander woorde, selfs iets individualisties soos die “ervaring” kan mettergaande in detail genormeer en gereguleer word, sodat daar van die deelnemer aan religie verwag sou kon word om aan ‘n historiese normering van die ervaring te konformeer.

Die slegste uitwas hiervan word myns insiens by die sogenaamde pinkstergroepe aangetref. Dáár word nie bloot klem gelê op die ervaring as ‘n oop en transformerende kategorie in die religie nie, maar uiters voorskriftelik opgetree ten opsigte van presies wat die ervaring behels en presies hoe daar

uiting aan die ervaring gegee moet word. Dit is nie wat religieuse ervaring hoof te behels nie. 'n Mens wil byna beweer dat religieuse ervaring alles *behalwe* dit hoof te wees. Sou 'n mens eerder die Italiaanse filosoof Gianni Vattimo (1988:11ev) hieroor ernstig neem, beteken die klem op die vertolking van die ervaring alleen binne konteks van die religie vir die postmoderne mensheid net so min as die Barthiaanse aanspraak op die Openbaring alleen. Die enigste postmoderne kwaliteit van die religieuse ervaring is dat “niks” ervaar word nie. Omdat “niks” ervaar word nie, bepleit Vattimo as Nietzscheaanse filosoof implisiet 'n openheid vir die diskontinue. Daarom, en dit is nou die belangrike verskuiwing, moet gevra word na die moontlikheid van *nuwe* religieuse ervaring. Dit sou ons volgens Vattimo niks baat om die vervloë ervaring te rehabiliteer en sodoende 'n uitgediende of problematiese verlossingsaanspraak te kontinueer nie. Die ouer ervaring word gediskontinueer in die soektog na die nuwe. Natuurlik sou 'n negatief-dialektiese teologie hierdie negatiewe moment aantreklik vind. Juis in die vernetting, in die negering van die ervaring kan nuwe ervaring na vore tree. Negatief-dialektiese teologie vind die religieuse ervaring se aantreklikheid juis daarin dat dit “leeg” is, dat dit nog met (nuwe) inhoud gevul moet word; dat dit dus 'n oop, onstabiele, wisselende en ewig-transformerende program vir teologiesering daarstel binne die geestesstemming van 'n epog wat van die “teologiese program” as monolitiese grootheid afskeid wil neem.

Juis in die Hervormde tradisie het die religieuse ervaring die merkteken van “histerie”, selfs “psigose”. Hierdie afwysende merkteken is, sou 'n mens die ervaringsvoorskriftelikhede gadeslaan wat meermale binne sogenaamde “charismatiese” kring voltrek, nie heeltemal ten onregte nie. Hier tref ons, weer eens, die slegste uitwas denkbaar van Kant se wending aan, naamlik dat religieuse ervarings selfs voorskriftelike status verkry. Ten regte wil die Hervormde Kerk en teologie met hierdie soort ervarings, as weeskinders van die negentiende eeuse piëtisme en metodisme, min te doene hê (vgl Botes 1999:252-253). Maar dit hoof nie die “ervaring” te wees nie<sup>9</sup>. Die “ervaring” hoof nie só normatief-regulerend gekorrigeer of gerehabiliteer te word nie. Daar kan in die oopstelling vir die

---

9

Die Hervormde Kerk kan, weer eens, by Schleiermacher heelwat leer oor die *plek* van die ervaring in die religie. A G van Aarde se konsekwente pogings om waninterpretasies van Schleiermacher se teologie binne Hervormde geleedere uit te wys (vgl Van Aarde 1995a:17-19; 1995b:44-45; 1999:17), het byvoorbeeld 'n bedding voorsien waarbinne die argument in hierdie gedeelte 'n plek kon kry sonder om die Hervormde *etos* (vgl T F J Dreyer 1998:290-293) noodwendig te kompromiteer.



gebeure volstrek nuwe ervarings wees. Binne die postmoderne leegheid van die ervaring ontbreek die verlossingspretensie waarteen 'n negatief-dialektiese teologie sigself met konsekwentheid wil verset, maar word ook 'n oop ruimte vir *nuwe ervaring* gevind. God is in postmodern-redekritiese sin dus nie net die ewig ondenkbare nie, maar ook in die identiteitskritiese gerigtheid teen die moderne metafisika terugskouend die *nog-nie-ervaarde*. In hierdie doolhof van leegheid word die deelnemer aan religie vrygemaak, geëmansipeer van die rigiede omarming van metodes, die preskripsie van "gevoel" en oopgestel om die aanvaarde metafisiese voorstellings van God en God se relasie tot die "waarheid", die "subjek", "gesag", die "kanon", "sin", "sonde" en so meer opnuut te bevraagteken, te herdink en, soverre dit vanuit die (ten regte) dogma- en ervaringsverarming van die postmoderne projek moontlik is, te herbeskryf.

#### 4.2 'n Postmoderne hermeneutiek

Dit bring ons by "kennis" en dié se verhouding met "waarheid". Vanuit 'n postmoderne redekritiek sou beweer kon word dat die taak van ('n postmoderne) hermeneutiek daarop gerig behoort wees om 1) die positivistiese poging om alle kennisvorme na die natuurwetenskaplike model van kennisverkryging te herlei, te kritiseer en 2) die ideologiese distorsie in (of die sosio-historiese geladenheid van) 'n bepaalde tradisie te ontmasker. By Adorno en Foucault leer ons dat dit wat ons probeer verstaan, voortdurend en sistematies besig is om die bindinge daarvan met mag en onderwerping te konfigureer as iets anders, oftewel dat die instrumentele rede ons in die verstaansproses mislei in die konfigurering of maskering van mag. Postmodern beskou is die meriete van hermeneutiek egter daarin te vind dat dit die valse onderskeidings tussen alle kennisvorme kan ondermyn en nie bloot dat dit die basis verskaf op grond waarvan tussen natuurwetenskaplike en geesteswetenskaplike (ook teologiese) kennis onderskei kan word nie. Hermeneutiek in postmoderne gedaante behoort egter alle tradisionele onderskeide tussen kennisvorme op te hef. Die moderne, spesifiek Kantiaanse opvatting dat kennisvorme elk 'n "eie plek" het, dat elkeen 'n "eie logika" handhaaf in die sin dat kennisvorme betroubare weerspieëlings is van die essensie van hulle referenda in die werklikheid, word deur die postmoderne redekritiek as 'n wanopvatting blootgelê. Die moderne onderskeid tussen natuurwetenskap en geesteswetenskap werk naamlik met 'n veronderstelde onderskeid tussen "natuur" en "gees", wat lei tot uitrimpelings in die skeiding tussen die kreatiewe onderneming (soos in poësie) teenoor wetenskaplike kennis wat pretendeer om die

natuur of samelewing te presenteer soos wat dit “werklik is”. Hierop behoort ‘n postmoderne hermeneutiek skerp in te sny en aan te toon dat alle kennisvorme sosio-historiese- en *tradisiegebonde* gegewes is wat die werklikheid *nooit* kan “sien soos wat dit is” nie. Kennisvorme is na die postmoderne redekritiek besig om vanuit ‘n bepaalde sosio-historiese raamwerk of “tradisie” deel te neem aan die werklikheid en is self besig om te *skop* of te interpreteer, eerder as wat kennisvorme as ontdekkend of dokumenterend van aard beskou kan word. Daarom staan kennisvorme in die verlengstuk van die verhouding tussen tradisie en, soos Nietzsche geleer het, die kreatiewe of *dionisiese* gees.

In die oorstyging van die onderskeid tussen “objektiewe” kennis en die dionisiese gees bevestig ‘n postmoderne hermeneutiek gevolglik ook die onmoontlikheid om ‘n normatiewe en regulerende basis te vind op grond waarvan kennis aanspraak getoets kan word (‘n poging wat ons kenmerkend by Habermas aantref). As kennis nie ‘n verteenwoordigende verskynsel of fakulteit van die gees is of kan wees nie, as dit dus nie daarin kan slaag om die essensie van die werklikheid apollinies te representeer soos wat dit “werklik” is nie, is daar geen rede om verder ondersoek in te stel na die norme wat aangelê word om kennisvorme se aanspraak in die “waarheidsgehalte” daarvan te toets nie. Adorno en Foucault wys ons daarom identiteitskrities daarop dat die epistemologiese tradisie van die moderne filosofie in geheel volstrek misleidend is. Ons begrip en verstaan van die werklikheid kan nie verhoog of begrond word deur die inbesitname van ‘n teorie op sterkte van die aanname dat die teorie oor die moontlikheid beskik om die werklikheid te representeer nie. In der waarheid bestaan hierdie moontlikheid glad nie.

Waarom so? Ek kan dit weer verduidelik in aansluiting by my redekritiese kontinuum waarvan Nietzsche die oorsprong was. Moderne filosofie, as in rasionaliteitsgearriveerde sin ‘n epistemologies-gesentreerde verskyning van filosofie, het strykdeur vir ‘n neutrale platform gekies waarop oortuigings gebou en begrond kon word en bestaande teorieë of interpretasies van die werklikheid hermeneuties beoordeel kon word. Sedert die sewentiende eeu het hierdie verskyning van filosofie kennis gedefinieer en verstaan as die korrekte aanwysing en representering van die werklikheid, ‘n “spieël” wat die werklikheid van objekte in hulle relasie tot die fisiese universum, die samelewing en die konstituente van morele handeling getrou en sekuur sou weerkaats. Die



epistemologiese tradisie hierná fokus bykans uitsluitlik op die bewysvoering van die moontlikheid van hierdie akkurate representasie. Die epistemologiese tradisie vra dus hoe redelike idees en beelde vanuit die rede bewys kan word as sou dit met die werklikheid korrespondeer. In antwoord fokus Locke byvoorbeeld op die assosiasie van idees in die rede, Kant op sintetiese aprioriese oordele en - hier net ter illustrasie - die moderne analitiese filosofie op interne representering of "taal". Die oogmerk van hulle almal het egter dieselfde gebly, naamlik die *verantwoording* van ons oortuigings deur die omskrywing van die voorwaardes vir die moontlikheid dat hierdie oortuigings een-tot-een met die werklikheid korrespondeer. Vir Nietzsche vestig die probleem met hierdie epistemologiese interesse egter reeds in die opvatting van kennis van waaruit hierdie epistemologie vertrek, naamlik dat kennis enersyds 'n ten diepste verstaan van die een of ander buitenste domein van die werklikheid en andersyds die behoefte aan die regverdiging van 'n innerlike domein veronderstel of vooronderstel. Nietzsche meen dat hierdie opvatting van kennis teruggevoer kan word na die klassiek-Griekse opvatting van kennis as 'n vorm van direkte en onversteurde vertroulikheid met objekte in die werklikheid. Maar hierdie opvatting self is niks anders as erfgoed nie. Wat ons neem vir gevestigde kennis en teenspraakvrye feite is die produk van 'n gelade sosio-historiese erfenis; dit verwys ten diepste na die onderskeide en kriteria vir ondersoek wat deur die historiese tradisie met sekere oogmerke gedetailleer of laat vaar is; en ons het steeds daardie of verwante oogmerke (Nietzsche 1889a:70ev). Verder is dit volgens Nietzsche ook so dat hierdie onderskeide, kriteria vir ondersoek en die standaard van rasionaliteit waarna ons uitreik, self nie begrond kan word indien dit nie herverwys word na ander onderskeide, ander kriteria vir ondersoek en ander standaard van rasionaliteit waarop ons vertrou nie. Met ander woorde: ons *erfenis* beïnvloed en kontamineer selfs die wigte en teenwigte wat ons probeer inbou om feite of die "waarheid" te kontroleer. Omdat ons nie in staat is om die wyse waarop ons oortuigings met die werklikheid konformeer te kan uitwys of bewys of verantwoord nie, selfs die blote opvatting dat ons oortuigings met die werklikheid  *behoort* te konformeer, is, soos ek in 3.1 aangedui het, vir Nietzsche genoeg rede om die moderne epistemologiese gerigtheid en interesse in geheel op te gee en eerder *dionisies* of "kreatief" te word.

Vir Nietzsche en die Adornies-Foucauldiaanse tradisie na hom beteken dit om die chroniese poging om ons oortuigings rasioneel te begrond, te laat vaar en eerder in die oopstelling vir die gebeure nuwe en onbekende opsies te oorweeg, nuwe modusse van Selfverstaan te oorweeg en die parogiale

karakter van ons eie aannames krities te (h)erken. Dit beteken dan die einde van die “filosofiese polisieman” of “doeanbeampte” (Hofmann-Axthelm 1992:212). Nietzsche vra vir intellektuele wat nie langer doeanematig die legitimiteit van elke oortuiging ondersoek en beperkinge plaas op kognitiewe moontlikhede nie. Nietzsche vra vir intellektuele wat “mummiedenke” uit die selfomsluitende praktyke daarvan ontruk en voluit *deelneem* aan die werklikheid eerder as om dit te kontroleer. Die doel van hierdie deelname is nie om die een of ander “regte weg” vir toegang tot of perspektief op die werklikheid te ontwikkel nie, maar eenvoudig om deel te neem. Deelname aan die werklikheid word die genoegsame oogmerk van filosofie. *Hermeneutiek het hiervolgens te doen met die oopstelling vir deelname aan die werklikheidspel en nie die vermoë om die gronde vir kennis te identifiseer en te handhaaf nie.* En daarmee het ek ook nou my eie hermeneutiese posisie gestel.

In die aksent op die historiese aard en tradisiegebonde karakter inherent aan elke norm en oortuiging, blyk dit vanuit die standpunte van Adorno en Foucault dat hermeneutiek in postmoderne gedaante nie net betekenisvol in die blootlegging van die gebreke van die epistemologiese tradisie is nie, maar dat dit ook die agenda daarstel vir deelname aan die werklikheid. Hermeneutiek is dus wat oorbly as ons nie langer epistemologies wil wees nie. In die postmoderne tyd is hermeneutiek dus nie die “naam” van ‘n “dissipline” nie, ook nie ‘n “metode” vir die daarstel van ‘n stelsel resultate wat op die verbetering, korreksie of rehabilitasie van die epistemologiese tradisie se gebreke wil aankom nie, ook nie die naam van ‘n “navorsingsprogram” nie. Inteendeel, in die postmoderne tyd is hermeneutiek die gestalting aan die afwagting op die gebeure, dat die oop ruimte wat gelaat is met die verdaging van epistemologie oop sal bly.

Dit is hiermee duidelik dat ek daarvan oortuig is dat daar geen konteks-vrye of bowe-kulturele norme van rasionaliteit bestaan nie. Ek bevraagteken die moontlikheid of bestaan van ‘n matriks wat ondersteun word deur konteksonafhanklike kriteria van sogenaamde “waarheid” en “rasionaliteit”. Natuurlik kan ‘n mens nou hieroor vanuit die tradisionele wetenskapsfilosofiese, hermeneutiese en etiese werkskringe klagtes oor “relativisme”, “dionisisme” en “irrasionalisme” verwag. Sodanige klagtes sou waarskynlik uitgaan van die standpunt dat indien daar geen neutrale forum vir die “objektiewe rede” bestaan waarop ‘n beroep gemaak kan word nie, indien die omvangryke hoeveelheid kriteria waarop filosowe hulle tradisioneel beroep het, uit en uit histories gemaak en

bepaald is, ons geen rede het om die een óf die ander weg te volg nie; boonop het niemand dan rede om hiërdie weg te volg nie, sou hierdie hermeneutiese weg dan ook sosio-histories “gekontamineer” wees<sup>10</sup>. Ek sou egter die konsekwensie van relativisme en irrasionalisme wou ontken. Relatiewiteit word hier gehandhaaf - nie relativisme nie. My aanspraak dat daar geen neutrale aksioom vir die doeleindes van besluitneming of vir 'n keuse tussen enige twee gegewe areas van belangstelling bestaan nie, moet nie gelykgestel of ekwivalent geag word aan 'n aanspraak dat ons nie tussen oortuigings kan kies nie. Met die ontkenning of negering van so 'n aksioom word eenvoudig geïmpliseer dat die redes ten gunste van of teen 'n bepaalde perspektief nie vooraf gedetermineer kan word met verwysing na die nosies van waarheid, werklikheid en morele regvaardigheid nie. Die subjek kan steeds kies maar kies nie “neutraal” nie en daarom ook nie “begronde” nie. Wat “waar”, “werklik” en “moreel” is, word eers in deelname aan die spel vir die doeleindes van voortgaande deelname aan die werklikheidspel uitgeklaar, maar sodra die spel verby is, is die nosies van “waarheid”, “werklikheid” en “moraliteit” ook (vir eers) verby. Waarom subjekte eerder vir 'n bepaalde wetenskaplike, politieke of estetiese oortuiging as vir 'n ander oortuiging kies, spruit normaalweg eerder uit eiebelang (of sosio-historiese omstandighede) as vanuit dogmatiese dryfkragte (Adorno 1973:26) en daarom is dit wisselend. In die openheid vir die gebeure is hierdie nosies herwysbaar of afwysbaar soos wat ander, nuwe opsies in die gebeure na vore tree. Anders gesê: in

---

10

Foucault het (uiteeraard) ook met hierdie besware te kampe gehad. By Foucault is daar inderdaad op die oog af 'n ambivalensie tussen burokratiese mag en produktiewe (eie) mag werksaam. Met sy veralgemening van mag, as sou dit oral en onontkomaar wees, bring Foucault egter met opset die gedagte van die ontmaskering van die rede as magsregime na vore. Moderne sisteme, soos dié van Marx se geskiedsvisie, se aanspraak op die ontmaskering van mag en die blootlegging van die uitwerking van mag in byvoorbeeld onderdrukkende ekonomiese sisteme, sou volgens Foucault tot 'n einde kom. Foucault wil by ons tuisbring dat ons nie van magsregimes kan ontsnap nie, maar slegs van een regime van mag na 'n volgende kan beweeg. Foucault sit daarom hier met dieselfde probleem as waarmee talle postmoderne denkers (veral ook Adorno en Deleuze) te doen het: sy kritiek is noodwendig selfverwysend en dit tref hom ewe hard. Die kritiese vraag is dus wat die status van Foucault se eie magsteorie is. In watter magsdiskoers is Foucault se teorie dan ingebed (kyk ook Derrida 1978:34 se kritiek oor Foucault se eie [enigsins willekeurige] omgang met die "taal van die rede" en "taal van waansin")? Foucault het binne die konteks van sy kennisargeologie na my aanvoeling wel bevredigend hierop geantwoord. Foucault hou naamlik vol dat hy nie met 'n teorie van mag of met 'n waarheidsteorie besig is nie, maar met 'n "teenswoordige geskiedenis" (kyk Foucault 1980:133). Sy genealogie is volgens Foucault "spesifiek" en nie "universeel" nie. Die spesifieke intellektueel - in hierdie geval Foucault - is nie self die stem van die rede of die stem van waarheid nie, maar veg om rede en waarheid van mekaar los te maak binne 'n spesifieke “waarheidsgeveg”. Kritiek is die instrument van die “waarheidsgeveg”, waarmee die filosoof, al is dit net vir die oomblik geldig, die magsverhouding in die huidige waarheidsregime wil verander (Foucault 1980:134). Foucault relativeer sy kritiek dus in die “teenswoordigheid” daarvan. Maar dit beteken nie dat hy relativisties nie. Relatiewiteit word by Foucault gehandhaaf - nie relativisme nie.



die negering van epistemologie is die implikasie nie noodwendig dat een perspektief net so goed of moreel of waar is as 'n ander perspektief nie, maar is dit wel noodwendig so dat daar geen filosofiese gronde of fundamentele gronde bestaan om die een perspektief teenoor die ander te verdedig nie.

Die filosoof en teoloog as die laaste arbiters van geldigheid het, hermeneuties gesproke, dus geen plek meer nie. Die dogmenhistoriese obsessie met "metode", "eksegese", "woorde van waarheid", met presiese en eksakte formulerings in die belydenis, nie net wat bely word nie maar presies hoe dit bely moet word, word hiervolgens problematies. As 'n bepaalde formulering 'n mens se teologiese deelname aan 'n segment van die werklikheidspel fasiliteer, dan gebruik 'n mens dit ter wille van voortgaande deelname, sonder om daarmee te sê dat dit onvervangbaar is. Dit is trouens dadelik weer vervangbaar, selfs afwysbaar. In die openheid vir die gebeure gebruik 'n mens dan 'n ander. Dieselfde geld die obsessie met historiese "akkuraatheid". As 'n gefragmenteerde, onakkurate greep op die reeds-fragmentariese geskiedenis 'n mens se deelname aan die historiese en historiserende spel fasiliteer, dan gebruik 'n mens dit in die oortuiging dat die greep ondurig is. Kritiese analises is nog net profytlik indien die kritikus bereid is om sy of haar kritiek relativerend oop te stel vir die gebeure - vir vervloeiing en verandering. 'n Postmoderne hermeneutiek wil die aandag hiermee wegneem van die invariante en terugneem na die variante. Ten grondslag van dit alles is die *hermeneutiese oogmerk* om aan die werklikheidspel voortgaande te kan deelneem.

Ek het dit dus teen sommige moderne voorstellings van hermeneutiek as 'n inkwisionele, programmatiese en sensurerende gebeure. Vergelyk in hierdie verband, om dit vir 'n oomblik nader huis toe te bring, byvoorbeeld Loader (1996:573-577) se *woordelike* analise van *presies* die woorde wat Van Aarde (1995b:54) ten opsigte van sy standpunt(e) rondom die opstanding van Christus sou gebruik het, om daarvanuit ondubbelsinnig die afleiding te maak dat Van Aarde se posisie ten opsigte van die opstanding dogmaties-ambivalent en kerklik-problematies is. Dien hierdie soort inkwisisie-eksegese nog 'n doel? As teologiese konsepte self problematies is (en beide Loader en Van Aarde sou onder die eerstes wees om dit toe te gee), watter nut kan konseptuele *analises* dan nog hê? 'n Mens wat onder die *spell* van postmoderniteit is (in sowel transversale as transgressiewe gelaat), is by voorbaat nie meer gereed vir sodanige kritiese analises nie. Die feit is dat so 'n mens sinies teenoor die legitimiteit en relevansie van sodanige konseptuele analises sal staan. Pogings tot kritiese



bevraagtekening, hoe ernstig ook al, kom waarskynlik aan op 'n terugval in die identiteitsdenke en is waarskynlik 'n geringskatting van die onmoontlikheid om in die postmoderne tyd nog iets wesenliks oor die wêreld te sê. Dit is die hardste konsekwensie van 'n postmoderne redekritiek! Of andersins is hierdie soort kritiese analises nog net profytlik indien die kritikus bereid is om sy of haar kritiek oop te stel vir deelname aan die werklikheidspel, vir vervloeiing en verandering, vir die voorlopige, of, *vir die bepaaldheid van die diskoers*. As 'n *bepaalde* formulering Van Aarde se posisie in 'n *bepaalde* diskoers of spel beter gefasiliteer het as 'n ander, behoort niks hom te verhoed om hom oop te stel daarvoor nie. Hy hoef nie dieselfde woorde te gebruik nie, hoef nie by twee verskillende geleenthede presies dieselfde te sê nie. Die "hermeneutiese" oorweging behoort telkens voortgaande deelname aan die werklikheidspel te wees. Vir die *bepaaldheid* van die segment of diskoers, in elke diskoers, moet daar konsekwent sensitiwiteit wees. In die kerk, vanaf die *bepaaldheid* van die preekstoel of pastoraat in die besonder, behoort 'n mens, om die voorbeeld van die opstanding weer te gebruik, dus hiervolgens nie iets anders of selfs meer te sê as "Christus het opgestaan nie". Loader (1996:575ev) verkwalik Van Aarde dat hy konsekwent nie só 'n *proposisie* nasê of wil onderskryf nie, maar wel die Bultmanniaanse *proposisie* dat "Jesus in die kerugma opgestaan het". Eis die bepaaldheid van die kerklike diskoers dit van 'n mens om te sê "Christus het opgestaan" en dit juis só te sê? Van Aarde sou waarskynlik hierop antwoord deur daarop te wys dat die "het" die "ander" wat só gesê of bely het, verberg. Hy het dit dus teen (pogings tot) historiese verifikasie. Is dit noodwendig so dat die bepaaldheid of konteksualiteit van die kerklike lewe, vir die doeleindes van voortgaande deelname aan die werklikheidspel, dit van 'n mens vereis om dit juis só te sê? Hoewel historiese verifikasie, die teenwerping daarop en die blootlegging van die kerugma 'n ander bepaaldheid het, sou 'n mens tog versigtiger en genuanseerd hieroor moet wees. Versigtiger, in die sin dat die antwoord "Christus het opgestaan", nie moet spreek van 'n konformering met die gemeente wat mite en geskiedenis met mekaar verwar nie. Genuanseerd, in die sin dat kerklike kontekstualiteit nie *per se* pre-kritiese naïwiteit is nie: is daar nie ruimte om binne kerklike konteks aan 'n post-naïewe werklikheidspel deel te neem nie? 'n Hermeneutiek in postmoderne gelaat behoort rustigheid oor die plek van bepaaldhede in die verskeidenheid van diskoerse en segmente van diskoerse te hê, maar dit moet steeds 'n krities-versigtige en genuanseerde rustigheid wees.

Wat maak ons dan met die *tradisie*<sup>11</sup>? As ons geen oortuiging meer met absolute erns kan neem nie, waarom hoef dit nie noodwendig as ‘n verlies of gebrek verstaan te word nie? Waarom kan ons steeds die tradisie waartoe ons behoort, as ‘n historiese en historiserende oortuiging, onderskryf? Die kritiese leser sou my antwoord hierop waarskynlik nou reeds kan antisipeer. Indien ‘n mens toegee dat ‘n normatief-regulerende praktyk vir die doeleindes van epistemologie ignoreerbaar geword het, gee ‘n mens ook ‘n bewussyn van ons eie onkunde of op die meeste ‘n bewussyn van diskontinue kundigheid toe. Dit is ‘n bewussyn wat daarvan spreek dat ons nie al die antwoorde het nie, dat antwoorde trouens konstant uitstaande is en dat ons geen ander opsie het as om deel te neem aan die werklikheidspel nie. Ons het letterlik niks anders as deelname of partisipasie (oor) nie. “Deelname aan die werklikheidspel” veronderstel dat daar nog by ander geleer kan word in hulle diskontinuiteit en dat nog by die tradisie geleer kan word in die diskontinuiteit dáárvan. Dit is dus onmoontlik om die tradisie (steeds) te waardeer sonder om die voorlopigheid van die Self en die voorlopigheid van Selfkundigheid te onderstreep. Kritiese refleksie sou ons verbondenheid met die tradisie nóg kon begrond nóg kon ondermyn. Kritiese refleksie begelei ons eerder om ons begrensdeheid en gebreke te herken. Anders gesê: ons weet voortdurend te min om die tradisie finaal af te werp. Maar wat ek van ‘n negatief-dialektiese teologie gesê het, moet ek konsekwent ook van ‘n postmoderne hermeneutiek sê. Dit is nie moontlik om ‘n volledige afstandname van die teologiese strukture en diskoerse van kontinuïteit (die tradisie) te bewerk nie, in die sin dat diskontinuïteit sowel ‘n kritiek as ‘n herinterpretasie van gekontinueerde teorieë (en die tradisie) is en daarom steeds binne die diskoersfeer van die reeds-gekontinueerde bly (en so, al is dit teen wil en dank, meewerk tot die bevestiging van die gekontinueerde).

Ek het genoem dat dit die sikliese dilemma van redekritiek in die algemeen is dat ‘n redekritiek nie moontlik is sonder om die hulp van die rede in te roep nie. So is dit ook nie moontlik om die tradisie te kritiseer sonder om die hulp van die tradisie in te roep nie. Dit is andersom ook nie moontlik om die tradisie te bestendig sonder om dit vanuit die posisie van oop werklikheidsdeelname te kritiseer nie. Of, in aansluiting by dit wat Charles Taylor ons identiteitskrities leer: die bereddering van die Ander is sinvol indien die Self nie in die proses verlore gaan nie. J P Oberholzer se aanvoeling dat

---

11

Met “tradisie” bedoel ek hier omvangryk teologiese tradisie, tekstradisie en institusionele tradisie.

teologiese formulering tegelyk “beskrywing van selfbegrip” is, bly staan (Oberholzer 1989:440). ‘n Postmoderne hermeneutiek sou hierdie beskrywing nie wou vernietig nie, maar hiervanuit wou vra om die tradisie te waardeer in die diskontinue ondurigheid daarvan. Ons is onherroeplik deel van (‘n) tradisie<sup>12</sup> en dit is futiel om dit te ontken. Maar ons, ons Selfbegrippe en Selfbeskrywings, ons tradisie is durig en sal weldra sterf. *My verdediging van die tradisie vind dus plaas op sterkte van ‘n gebrek aan ‘n absolute begroning.* Ons hoort die tradisie (steeds) te aanvaar omdat ons nie “buitekant” die tradisie kan beweeg om die rasionaliteit daarvan aan ‘n rasionaliteitsopvatting onafhanklik van die tradisie te kan toets nie.

### 4.3 Samevatting

Met verwysing na wat die redekritiese aansprake van ‘n negatief-dialektiese teologie en ‘n postmoderne hermeneutiek kan behels, het ek in teologiese gerigtheid geagiteer teen diepgevestigde opvattinge van die invariante, teen universele aansprake en die aprioriese karakter van die rede “in sigself”. Ek het in klem op die bereidwilligheid tot ‘n oop werklikheidsdeelname, die sosio-historiese konvensionaliteit van dit wat normaalweg as “rasionele spreke” en “rasionele handeling” deurgaans en die ingebedheid van die (instrumentele) rede in taal en lewensvorme, aangedui dat geen entiteit sigself of enige ander entiteit kan legitimeer of begrond nie. Teenoor die rasonale subjek het ek geagiteer vir die herkenning van die gebedheid, begrensdeheid en diskontinuiteit van die subjek om sodoende die epistemologiese ideaal van die moderne gees te opponeer met ‘n aanvaarding van die gebrokenheid van taal en rede.

---

12

Dit sou dus misplaas wees indien ‘n “postmoderne redekritiek” of ‘n “postmoderne hermeneutiek” gebruik sou word om die (kerklike) tradisie af te werp of die kerklike Self te vernietig. Ons hoort hiervanuit eerder oopgestel te word om vanuit oop werklikheidsdeelname konstant met *ook* die tradisie in gesprek te bly. Fundamenteel deel van die gebeure bly steeds die *gebeurde*. Openheid vir die deelname aan die werklikheidspel vra vir die beskeie vasgroeie en vashou aan sosio-historiese gebedheid, al is dit ook net omdat dit nie te ontken is nie. Problematies is dit dan om soms teoloë en predikante te moet aanskou wat die kerklike tradisie ondermyn ten gunste van inhoudlose “relevansie” en ‘n kommoditeitsfetisjiesiese “deelname aan die globaliseringsproses” (*Fragmente* 2:5). In hierdie opsig is Van Wyk (1998:245), hoewel om ander redes, heeltemal korrek in sy aanvoeling dat dit belangriker is om dit “wat jy werklik is, eerder te leef as om daarvoor te skryf en te praat”. Wat die Hervormde identiteit ook al behels, ‘n frenetiese poging tot die verantwoording daarvan gaan ons nêrens bring nie. Ons sal niks uit so ‘n verantwoording leer nie. Eerder kan ons bloot Hervormd aan die lewe deelneem.

Vanuit ‘n negatief-dialektiese teologie en postmoderne hermeneutiek het ek nie net die kulturele en historiese geladenheid van die konsepte “rede”, “waarheid” en “kennis” probeer aandui nie, maar identiteitskrities ontken dat “kennis” (ook “kennis van God”) hoegenaamd ‘n representerende fakulteit is. Die verskillende beskrywings van die Self en van die sosiale- en natuurwerklikheid is nie “spieëlbeelde” van die werklikheid nie en behoef nie meer enige verdere begroning nie. Dit het my daarby gebring om “deelname” as die hermeneutiese plaasvervanger vir epistemologie te beskryf, sowel as om steeds die oop ruimte te mag hê om vanuit ‘n onstabiele posisie van diskontinuiteit die tradisie as gebeurde gebeure te beskryf, wat daarom nie (opnuut) vra vir absolute begroning, eerste beginsels en laaste teorieë nie. Ek neem, na my verstaan van “transgressie”, die prestasies, erfenisse en projekte van die Verligting ernstig genoeg op om nog daarmee in geding te gaan, maar is terselfdertyd intens bewus van Adorno se uitwys van die instrumentele gekontamineerdheid daarvan: dat die geskiedenis van die Verligting, sover dit naspeurbaar is, ‘n dialektiek van die Verligting is.

Wat nou oorbly, is die vraag na die institusionele gerigtheid van hierdie redekritiek. Wat oorbly, anders gesê, is die vraag of en in welke mate hierdie postmoderne redekritiek vir die kerk geprojekteer kan word. Dit doen ek steeds binne die beskeie verwagtinge wat ek aan die begin gestel het, naamlik om mee te werk aan ‘n postmoderne bewusmakingsproses vir kerk en teologie.



## 5. 'N KERKLIKE GERIGTHEID

Dit is na 'n verrekening van Adorno en Foucault<sup>1</sup> se insigte nie meer moontlik om institusies met redekritiese en kultuurkritiese onskuld gade te slaan nie. By Adorno het ons onder die indruk van die voorlopigheid en skadelike gevolge van rasonale identiteite en funksies gekom. By Foucault weer, het ons bewus geraak van die historiese konfigurasies van mag en is ons onder die indruk gebring dat een en elke diskoers dienstig ten opsigte van groter sosio-historiese magsdiskoerse staan. Foucault maan ons op sterkte daarvan om institusies te evalueer in terme van hulle bewustelike en onbewustelike konfigurasies van mag onder die allure van “normaliteit” en selfs “wenslikheid”. Redekritiek verkry so by beide Adorno en Foucault die inslag van 'n konskewente kritiese agterdog teen die konfigurasies van mag in sosiale sisteme en uiteindelik die inslag van 'n redekritisies-geïnspireerde institusiekritiek as sodanig. In voortgaande aansluiting hierby sou ek nou twee sake onder loep wou neem: in die eerste plek, die proses van institusionalisering en in die tweede plek, die gevolge van institusionalisering, met spesifieke verwysing na die institusie wat ons die “kerk” noem.

### 5.1 Geïnstitusioneerde Ander

Kerk en teologie institusionaliseer nie net nie, maar word self ook geïnstitusioneer. Wat is die gevolge van hierdie proses vir die kerk? Hoe en in watter mate die kerk en teologie slagoffers is of geword het van die proses van institusionalisering, sou moontlik vasgestel kon word in 'n hernieude poging om die grondslae of oorspronge van die verhouding tussen teologie en filosofie te ondersoek, om die ellendes waartoe die institusionalisering van filosofie in die moderne tyd gelei het, dalk vir die teologie te probeer vermy. Die voorspelbare weg sou dan vir die doeleindes van hierdie studie wees om aan te dui watter filosofiese gedagtekomplekse steeds ten grondslag lê van onder meer die dialektiese-, konfessionele- en etiese rigtings in die teologie. Dit is egter al plek-plek in die verlede gedoen, waarna ek reeds in Hoofstuk 1 reeds verwys het; meer omvangryke pogings tref ons by denkers soos Löwith (1941) en Pannenberg (1983) aan. Wat nog nie duidelik omlyn is nie, is die

---

1

'n Volstrek Foucauldiaanse posisie sou veronderstel dat 'n mens andersom sou werk: vanaf “kerk” as sosio-historiese verskyning na die *savoir*, of teorie (hier “teologie”). My posisie is egter nie *volstrek* Foucauldiaans nie (dit is ook, selfs in 'n groter mate, Adornies, wat beteken dat daar in die eerste plek met die teorie rekening gehou sal word).

omgekeerde hiervan, naamlik in watter mate daar in die filosofie van *teologiese* gedagtekomplekse sprake is. Die meriete van hierdie omkering vestig daarin dat aangetoon kan word dat die verhoudingslem na twee kante sny; dat aangedui kan word dat teologie en filosofie in die postmoderne tyd ewe vry of onvry is. Niemand geniet in die postmoderne tyd meer kritiese immuniteit of prerogatief nie. Intertekste, per definisie, is oral. Maar vanuit postmoderne invalshoek sou daar juis iets intrapolemies en teenproduktief aan so 'n projek wees. Die verswygde premisse (dat filosofie en teologie steeds teenoor mekaar gestel moet word) sou die streng modernistiese onderskeid tussen filosofie en teologie perpetueer. Ons weet nou dat wat die een affekteer, ook die ander affekteer. Hierdie onderskeid het daarom om verskeie redes ongeldig geword, waarvan die belangrikste is dat die aangetoonde postmoderne rasionaliteitsverstaan en waarheidsopvatting ongunstig reageer op instrumentele rasionaliteit en wil heenwerk na die transgressie daarvan. Postmoderne redelikheid wil sodoende met die grenservaring, die grys areas *anderkant*, in die reïne kom.

Die transgressiewe interesse in die *anderkant* sal waarskynlik daartoe lei dat die moderne ensiklopediese onderskeidings tussen veral teologie, filosofie, literêre teorie en teoretiese fisika toenemend kan vervaag en gedurende die een en twintigste eeu heeltemal kan verdwyn. Na die aansprake van 'n postmoderne hermeneutiek kan die moderne fragmentering van kennis heeltemal verdwyn; die eenheid van kennis hoef nie langer 'n fiksie te wees nie. Kennis kan reeds in die volgende dekades post-ensiklopediese gestalte aanneem en die verwerping van kennis kan 'n post-dissiplinêre karakter vertoon. Daar kan uiteindelik, al neem dit ook langer as wat 'n mens wil vermoed, sprake van 'n "epistemologies"-insluitende eenheidsnarratief wees. Teologie, filosofie en dissiplines soos teoretiese fisika, literêre teorie en regsfilosofie kan jukstageponeerde gespreksgenote in *dieselfde* diskoers word en deel uitmaak van 'n breë netwerk van kennisverhoudings en inklusiewe rasionaliteite. Hierdie netwerk sal veral geïnteresseerd wees in die daarstel van alternatiewe vir instrumentele rasionaliteit en die ontmaskering van moderniteit se vernuftige instandhouding van die fragmentering van kennis. Teologie en filosofie, in die groeiende postmoderne intimiteit van hulle relasie, word reeds deur hierdie opgaaf gebind en sal in die toekoms selfs sterker deur hulle gemeenskaplike binding aan nie-identiese rasionaliteit gebind word. Maar dit veronderstel vir sowel teologie as filosofie 'n degeïnstusionaliseerde posisie. Waarom sou dit die geval wees? Die

antwoord hierop het juis weer te doen met die diepgaande verskil tussen die instrumentele- of doelrasionaliteit van moderniteit en die veelheid van waarde- of nie-identiese rasionaliteite wat uit die postmoderne diskoers na vore getree het.

'n Mens moet aanvaar dat die akademiese lewe steeds, selfs toenemend, op modernistiese wyse uitkristalliseer in die kapitalistiese produksieproses, verhoogde burokratiese bevoegdhede en uiteindelik in tegnokratiese besluitneming. Politieke, ekonomiese en burokratiese magsbelange praat óór filosofie en teologie, en nie daarmee nie. Universiteite het wêreldwyd sentra van handelingstegnologie geword. Politieke, ekonomiese en burokratiese magsbelange word versterk deur die instandhouding van instrumentele rasionaliteit, waar die reëlmatig-diensbare dissiplines institusioneel versterk word en dít wat nie so reëlmatig diensbaar is nie, as afwykings van die reëlmatig-diensbare bekamp word. Ons het gesien dat instrumentele rasionaliteit op die diensbare, die voorspelbare, die meetbare, op die dienstige en die doeltreffende konklusie fokus. Waarde-rasionaliteit, dít wat ek hier na Nietzsche en Adorno eerder nie-identiese rasionaliteit (*Nichtidentität*) genoem het, fokus daarteenoor op die gemarginaliseerde, die verswygde, die onvoorspelbare en die onmeetbare; op daardie dinge wat waarde-vol is omdat dit onbedink of ondenkbaar is. Filosofie en teologie, is reeds aangetoon, werk met nie-identiese rasionaliteite. God as teologiese Syn en filosofiese Nie-Syn, as Transendente en Immanente, is teologies immer onklaar-bedink en filosofies ieder geval ondenkbaar. God en “hoogste metafisika” staan buite die imperium van die instrumentele rede. God staan in die onafgeslote ruimtes van nie-identiteit. God is nie nuttig, verbruikbaar en dienstig nie en in sekvensie kan spreke oor God nie nuttig, verbruikbaar en dienstig wees nie.

Van alle universiteitsdissiplines is filosofie en teologie in die burokratiese en handelingstegnologiese sin van geadmistreerde geleerdheid juis daarom die onnuttigste. Filosofie en teologie is nie nuttige, diensbare dissiplines nie. Vanuit die waarde-rasionele verhouding tussen teologie en filosofie kan nie ernstig genoeg gemaan word teen die resente en aanduibare neiging onder beide teoloë en filosowe om ter wille van institusionele oorlewing instrumentele rasionaliteit te bevorder en eerder die saak van die handelingstegnologie te dien as die integriteit van hulle eiesoortige nie-identiese rasionaliteite nie. Veral sogenaamde “publieke filosowe” en sommige “praktiese teoloë” is hieraan skuldig. Instrumentele rasionaliteit sal teologie en filosofie uiteindelik, indien op hierdie weg voortgegaan

word, heeltemal vernietig. Dit, weet ons na Nietzsche, Adorno en Foucault, is die *onverbiddelike* weg van moderniteit.

Daarom behoort beide teologie en filosofie eerder skerper te fokus op die integriteit van hulle nie-identiese rasionaliteite. Hulle oorlewing bestaan in hulle volgehoue teoretiese fokus op die eer van die nie-identiese. Dit beteken egter dat filosofie en teologie, hier en in die buiteland, in beide die universiteitskultuur en die samelewing, in die toekoms nog meer gemarginaliseer gaan word as wat tans die geval is. Filosofie en teologie val eenvoudig nie in by die industriële verbruikersopsies in ons soort samelewing nie, waar breë politieke beleidstelling en ekonomiese programme na hoër waarde geskat word as die soort onreëlmatige nie-identiese rasionaliteite waarmee teologie en filosofie besig wil (moet) wees. Dan lyk dit of die mettergaande deïnstusionalisering van teologie en filosofie onafwendbaar is. Beide teologie en filosofie verstik en versmoor aan die oormaat van die instrumentele “waarhede” van reëlmaat en meetbaarheid, aan die kille doelloorwegings van die geadministreerde denkkultuur. Wat vir teologie en filosofie oorbly, afsonderlik en gesamentlik, is alleenlik nog hulle einde-integriteit en eksplorasiedrif. Dit is ironies maar gepas dat teologie en filosofie in die toekoms juis gebind sal word deur die sterkste fasiliteerder van hulle spanninge en verskille, dit wat vroeër bewustelik en moeitevol bestendig moes word, naamlik rasionaliteit - maar nou in *redekritiese* gedaante, deur ‘n rede wat teen sigself gekeer geraak het. Deur kerk en teologie van die moderne bagasie van voortgaande institusionalisering te onthef, word ‘n diskoersvryheid gevind waarbinne die aard en werksaamheid van kerk en teologie in die postmoderne tyd heroorweeg kan word. Juis vanuit ‘n degeïnstusionaliseerde, postmodern-redekritiese posisie sou dit moontlik word om verskynings van Anderswees binne die kerk, as ‘n sosio-historiese “institusie van die Self”, van naderby te besigtig.

## 5.2 Kerklike Anderswees

Meerduidigheid, pluraliteit, diversiteit en gevolglike Andersheid was sedert die begin van die kerk werklikhede waarmee in die gelyk gekom moes word. Wie diversiteit toegee, gee die “menslikheid” van die kerk toe (Van Aarde 1987:326-327). Van Aarde wys in aansluiting by veral Barth daarop dat die feit dat die kerkvaders reeds vroeg in die kerkgeskiedenis die algemeenheid van die kerk bely het, vooronderstel dat die kerk sedert die vroegste oorspronge daarvan oor die spektrum van sosio-

historiese kontekste verspreid geraak het. “Algemeenheid” vooronderstel dus “veelheid”, naamlik ‘n veelheid van gemeentelike lokaliserings, ‘n veelheid van lewenssituasies, ‘n veelheid van mense in die kerk, ‘n veelheid van kerke. Dit is nie ‘n algemeenheid ten spyte van veelheid nie, maar ‘n algemeenheid op grond van veelheid (Van Aarde 1987:327). In aansluiting hierby: in ‘n kritiese vergelyking van Burton Mack en Dominic Crossan se gesaghebbende konstruksies van die vroegste *Christendomme* (circa 30 - 70 n C) toon Strijdom (1995:108ev) oortuigend aan dat diversiteit van die vroegste begin af ‘n eg-kerklike werklikheid was waarmee rekening gehou moes word. Die kerk was van meet af aan ‘n sosio-historiese verskynsel midde die mensheid, nie bo of *jenseits* die mensheid nie.

Dit het egter nie beteken dat die kerk daarin kon slaag om die gedagte aan “superstrukturalisering” of “institusionalisering” te ontkom nie. Strukturering het mettergaande normering, hiërargering, ideeregulering en die verskansing van ‘n kerklike ideëleer gebring. Dit was juis toe die institusie ‘n selfstandige en ideële grootheid geword het, dat die mens-in-die-kerk op die agtergrond gestoot is ten gunste van die toenemende prominensie van abstrakte, hiërargiese strukture. Die soort “hiërargiese” struktuur wat ons in Artikel 32 van die Nederlandse Geloofsbelydenis met betrekking tot ampsdraers aantref, het ten doel om “eendrag en eenheid” in die kerk “te bevorder en te bewaar”:

*“Ons glo verder dat die regeerders van die kerk, al is dit nuttig en goed om onder mekaar ‘n bepaalde orde tot instandhouding van die liggaam van die kerk in te stel en te handhaaf, tog noukeurig moet oppas om nie af te wyk van wat Christus, ons enigste Meester, vir ons ingestel het nie...Ons aanvaar derhalwe slegs wat kan dien om eendrag en eenheid te bewaar en te bevorder, en om alles in gehoorsaamheid aan God te onderhou. Daarvoor is nodig die ban en alles wat daarmee saamhang, toegepas ooreenkomstig die Woord van God”.*

Wie bepaal wat hierdie eendrag en eenheid konstitueer? Ons kan nie meer ontken dat begrippe soos “eendrag” en “eenheid” in die geskiedenis van die kerk dikwels met identiteitspolitieke, kulturele, burgerlike en uiteindelik volksteologiese inhoude gevul is nie. Hierdie begrippe is veral gevaarlik omdat dit die potensiaal vir magsuitoefening wat inherent daarin opgesluit is, ontken. Sulke begrippe dien bykans sonder uitsondering groter sosio-historiese magsdiskoerse soos politiek en sensuur, hoewel dit, selfs tipies, gekonfigureer is in “kerktaal”. Institusionalisering was vanuit die kerklike

belydenis bewustelik dus nie iets wat sonder meer afgewys moes word nie. Die institusie het, hoewel daar pogings tot nuansering was, in die lewe van die kerk tot strukturele uiting gekom. Daarom is dit ook nie te ontken dat die kerk, in pre- sowel as in postreformatoriese gelaat, vir substansiële grepe vanuit die kerk se geskiedenis by ‘n mens die gedagte aan ‘n flambojante institusie laat nie. Ook hierdie institusie staan ten diens van wil tot mag en het nie geskroom om uit te sluit en willekeurig in te sluit nie. Ook hierdie institusie het meewerk aan die bestending van die instrumentele rede as die gangbare rasionaliteitsvorm van die Verligting. Ook hierdie institusie is nie vry te spreek van magdiskoers nie. Ook hierdie institusie het in die onvermoë gebly om met die Ander, na binne en na buite, in die reine te kom.

Ek het Adorno se standpunt, naamlik dat mense tot in hulle diepste wese gesosialiseer is, uitgewys en grondig in Hoofstuk 3 probeer uiteensit. Ek het ook die konsekwensie uitgewys van die onderskatting of ignorering hiervan, naamlik ‘n proses van selfperpetuerende sosiale marginalisering, met skade vir sowel die agent (subjek), as die Ander, hetsy subjek of objek. Adorno sê naamlik dat die moderne filosofie die skade wat die Idealisme die subjek berokken, ontken en dat hierdie ontkenning of *gebrek aan selfinsig* tot die selfondermyning van die subjek lei of sal lei: “Eenheid is verdeling” (Adorno 1973a:178ev). Die praktiese rede slaag nie daarin om ‘n vorm van medemenslikheid in die rede te begrond nie. Trouens, die praktiese rede het juis begin om die afwesigheid van medemenslikheid te veronderstel. Die bourgeoisie veroordeel medemenslikheid en ‘n sensitiwiteit vir lyding as sentimenteel en nie te strook met die algemene doel van redelikheid, naamlik selfhandhawing en “kapitaalvermeerdering” nie. Deurdat die doel van praktiese redelikheid so arbitrêr en onbegronde ingerig word, word redelikheid in die wydste sin van die woord geassimileer in maatskaplike ondernemingsgees. Die inrig van ekonomiese sisteme en die organisering daarvan word dan belangriker as dit wat veronderstél was om die eerste inhoud daarvan te wees, naamlik *medemenslikheid* en billikheid. Adorno maan ons dus om versigtig te wees om medemenslikheid te veroordeel op grond van die pretensie om die teoretiese rede te handhaaf. Die vraag is nou in watter mate die kerk, en meer spesifiek die Hervormde Kerk, rekening hou met die diepgaande sosiale aard van menswees, en daarby, of medemenslikheid in die kerk nie dikwels veroordeel word op grond van die pretensie om die teoretiese rede te handhaaf nie. Aan hierdie uiters belangrike vraagstuk gee ek vervolgens aandag.

### 5.2.1 Anderswees en die buitekant van die diskoers: Ekumene

Na buite vind ons kerklike Anderswees dan juis in diversiteit, of, (aanvanklik) in ekumene. Vanuit 'n postmoderne redekritiek en postmoderne hermeneutiek se aansprake op openheid vir die gebeure, in die ontvanklikheid vir diversiteit en pluraliteit, is dit vanselfsprekend dat die Hervormde Kerk aan 'n ekumeniese strategie en posisie, *met betrekking tot* die postmoderne tyd, oorweging sal moet verleen. Wat ook al die (komplekse) sosio-historiese redes was wat aanleiding gegee het tot die Hervormde Kerk se huidige isolasie in ekumeniese verband (kyk bv Van der Merwe 1990:673-676): dit het tyd geword dat daardie bande in die postmoderne tyd heropgeneem en die herstel daarvan heroorweeg sal word. Vanuit die postmoderne redekritiek is dit trouens ondenkbaar dat dit nie gedoen sal word nie.

Kom ons heroorweeg, ter illustrasie, die uittrede van die Hervormde Kerk uit die Wêreldbond van Reformatoriese Kerke (WBRK) in 1982. Ten tye van die sitting van die Algemene Vergadering van die WBRK vanaf 17 tot 27 Augustus 1982 in Ottawa, Kanada, was daar onder ledekerke van die WBRK konsensus dat die tyd ryp geword het om ondubbelsinnig uitspraak te lewer oor die teologiese en etiese problematiek rondom rassisme en apartheid in Suid-Afrika. Die WBRK se voorarbeid met betrekking tot hierdie vergadering het onder meer ingesluit diepgaande gesprek tussen ledekerke in Europa en die VSA, jarelange kontak en gesprek met wit en swart Protestantse kerke in Suid-Afrika, wat ook 'n deeglike besinning deur die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) ten opsigte van die tradisionele teologiese verantwoordings in dié kerk met betrekking tot apartheid en die gehalte van getuigenis van die NGK teenoor die destydse owerheid, geïnisieer het. Hierdie vergadering het op 26 Augustus 1982 met 'n meerderheid van 220 teen 20 stemme, verteenwoordig deur 157 ledekerke, 'n resoluie aanvaar wat daarna as die "Ottawa Resoluie" bekend sou staan.

Die Ottawa Resoluie neem vertrek vanuit 'n belydenis: "God het in en deur die lewe, dood en opstanding van Jesus Christus die mensheid met Hom en met mekaar versoen. Christus is die Heer van Sy kerk, wat die kerk by een Heer, in een geloof, in een God wat almal se Vader is, byeengebring het (Ef 4:5-6). Die evangelie van Jesus Christus roep derhalwe om 'n gemeenskap van gelowiges, wat alle rassessekindinge oorstyg en selfs omverwerp - een gemeenskap, wat in die liefde vir Christus en vir mekaar alle skeidinge op grond van ras en velkleur, oorstyg".

Rassisme word deur die resoluëie vanuit hierdie premisse betekenisvol getipeer as ‘n vorm van “godsdienst”, ‘n *ander godsdienst* wat reglynig teenoor die ewangelie van Jesus Christus te staan kom. Rassisme sistematiseer hiervolgens onderdrukking, baasskap en ongeregtheid. Die aanvegting van rassisme daarteenoor is niks anders nie as die verantwoording van die grondtrekke van die ewangelie in elke land en in elke omstandigheid<sup>2</sup>. Dit spreek vanself dat die resoluëie rassisme formeel as “sonde” sou benoem en veroordeel. Apartheid (of “afsonderlike ontwikkeling”) in Suid-Afrika word deur die resoluëie beskryf as ‘n eietydse verskyning van rassisme wat in die aard en werking daarvan dus “sonde” is. Die blanke, Afrikaansspreekende kerke word getipeer as die belangrikste ideologiese en uiteindelik teologiese eksponente van apartheid, deurdat hulle ‘n teologiese en etiese regverdiging van hierdie stelsel help bestendig het. Apartheid is daarom ‘n “pseudo-religieuse ideologie” en ‘n “pseudo-religieuse politieke handeling”. Die geslaagdheid van apartheid het in ‘n groot mate afgehang van die geslaagdheid van die teologiese en etiese regverdiging daarvan. Omvangryke aandag word in die resoluëie gegee aan die fisiese verskyning van die kerk in Suid-Afrika, waar skeiding tussen kerkmense op die grondslag van ras en velkleur *ideologies* geïnterpreteer is as die “wil van God”.

Op grond van die voorafgaande uitgangspunte rondom rassisme en apartheid verklaar die vergadering in Ottawa dan resoluëiegewys soos volg: “Die bedoeling van God vir Sy wêreld en vir Sy kerk staan in direkte teenoorstelling met die ideale en praktyke van apartheid. Hierdie bedoeling, wat met groot helderheid deur die profete verkondig is en in Christus tot vervulling gekom het, hou vrede, geregtigheid en bevryding in. Dit hou die sorg vir armes en die bevryding van die onderdrukte in, maar óók God se gerig oor die totnietmaak van (mense)regte en die vernietiging van die mensheid

---

2

In Frankfurt (1964) het die WBRK reeds formeel verklaar dat rassisme verraad teen die ewangelie is: “...die uitsluiting van ‘n mens uit die gemeente en uit die lewe van die kerk op grond van ras, velkleur of nasionaliteit gaan totaal teen die wese van die kerk in. In sodanige geval word die ewangelie daadwerklik in die wêreld verduister en die kerklike verkondiging onwerkzaam gemaak”. In Nairobi (1970) het die WBRK met hierdie vroeëre afgrensing verder gegaan deur te verklaar: “Die kerk moet rassisme as ‘n godsdienst tipeer...wat ‘n kerk daarstel wat in leer en/of lewe die skeiding van mense (bv rassieskeiding) as van lewensbeskoulike belang aanhang”. Die bedoeling van die WBRK was dat die Hervormde Kerk en NGK op grond van hierdie verklarings tot ‘n kritiese verantwoording van hulle bestendige rol in die apartheidstelsel sou oorbeweeg. Dit het nie gebeur nie.

Ek laat my in die volgende uiteensetting in die besonder lei deur die sistematiese en gesaghebbende beriggewing van Nordholt in *Apartheid und Reformierte Kirche* (1983:68ev).



en die samelewing. Op evangeliese gronde voel ons ons verplig om ons stemme hieroor te laat opgaan en vir die onderdrukte in te tree. Geen broeder mag onregverdig behandel word nie, of verstoot, verag, uitgebuit of op enige wyse van ons vervreem word nie, sonder dat, dienooreenkomstig, Christus self onreg ervaar, verag en uitgebuit word deur ons vergrype nie... Ons kan Christus nie liefhê, sonder om Hom in ons broeders lief te hê nie”.

Volgens die resoluëie moet die belydenis van die kerk, indien omstandighede dit noodsaak, 'n duidelike skeidslyn tussen waarheid en dwaling trek: “Dit kan gebeur dat die kerk in gehoorsaamheid aan Jesus Christus onreg moet aanspreek en 'n onderdrukkende regering moet tereg wys, terwyl die (individuele) Christen vermaan moet word wat die onderdrukker self ondersteun of begunstig. Ons aanvaar dat hierdie situasie tans in (Suid-)Afrika 'n gegewe is...”. Die NGK en Hervormde Kerk - by name - weerspreek volgens die vergadering in leer en in lewe die bedoeling van God, aan wie hulle voorgee om te glo, deurdat hulle die apartheidstelsel nie net aanvaar nie, “maar die evangelie misbruik en die Reformatoriese belydenis selfs uitdruklik misbruik (om apartheid te regverdig)”. Daarna verklaar die WBRK in Ottawa dat apartheid, of dergelike omstandighede, 'n *status confessionis* vir die kerke daarstel. Dit beteken dat kerke wat nie belydenisgewys hierteenoor te staan (wil) kom nie, dit nie kan doen sonder dat die integriteit van die gemeenskaplike belydenis van die Reformatoriese kerke ernstig blootgestel word nie: “Gemeensaam met die swart Reformatoriese Christene in Suid-Afrika verklaar ons dat apartheid 'n sonde is en dat die morele en teologiese regverdiging daarvan 'n vergryp teen die evangelie en in moedswillige ongehoorsaamheid teen die Woord van God 'n teologiese dwaalleer is”. Hiermee het die WBRK die formele verklarings van 1964 en 1970 rondom rassisme en apartheid bevestig en in die logiese konsekwensies daarvan deurgetrek. Die WBRK handhaaf in Ottawa dus die oortuiging dat apartheid sonde en nie met die evangelie versoenbaar is nie, omdat apartheid en apartheidsteologie van 'n grondliggende onversoenbaarheid tussen mense uitgaan en daarmee die versoenende en verenigde krag van Christus onwerkzaam maak; apartheid 'n situasie daargestel het wat in die implementering van rasgebaseerde strukture daartoe gelei het dat die minderheid van die bevolking eksklusiewe voorregte ten koste van swart mense - die meerderheid - kon geniet; apartheid 'n situasie geskep het waarin ongeregtheid en onderdrukking kon seëvier, waarin die rus en vrede van die familielewe vernietig is en wat die lyding van miljoene mense

veroorzaak het; apartheid derhalwe herken moet word as 'n toestand wat by die God van die Bybel toorn en droefheid stig.

Die resolusie bring die diepste oortuigings van die WBRK in hierdie verband na vore wanneer spesifiek die NGK en Hervormde Kerk tot verantwoording geroep word vir die verontagsaming van die oproepe in die verklarings van 1964 en 1970 en die feit dat die twee kerke nie die “moed gevind het (nie) om te erken dat apartheid die wese van die kerk in beginsel teenstaan en die evangelie in die wêreld verduister”. Die vergadering roep die NGK en die Hervormde Kerk hernieuw daartoe op om die bedoeling van God en die gebod van evangelie in hierdie verband “op te soek en na te volg”. Die vergadering van die WBRK het egter nie volstaan met 'n hernieuwde oproep in hierdie verband nie: die NGK en Hervormde Kerk word naamlik van die regte en voorregte van lidmaatskap van die WBRK gesuspendeer - voorwaardelik geskors - wat met onmiddellike effek ingehou het dat die regte en voorregte in hierdie verband summier opgehef is en dat geen afgevaardigdes vanuit die NGK en die Hervormde Kerk by die Algemene Vergaderings van die WBRK of by werkskomitees en afdelingsbyeenkomste van die WBRK ontvang sou word nie. Hierdie suspensie sou geld totdat die uitvoerende bestuur van die WBRK met geen twyfel nie sou kon vasstel dat beide die kerke in “woord en in daad” hulle van dié “sondige lewensweg bekeer het”. Die twee kerke sou hartlik as lede terug verwelkom word, eers wanneer die volgende veranderinge naspeurbaar in werking getree het:

- \* Swart Christene word nie langer uit eredienste, veral met verwysing na die Nagmaal, uitgesluit nie;
- \* Almal wat ly en gely het onder die stelsel van apartheid in woord en daad konkrete ondersteuning gebied word;
- \* Die Algemene Sinode (NGK) en Algemene Kerkvergadering (NHK) duidelike verklarings sou uitreik waarin apartheid ondubbelsinnig veroordeel word en die kerke hulle naspeurbaar daarvoor beywer om hierdie stelsel in kerk én politiek af te skaf.

Die feit dat die Hervormde Kerk summier dié kerk se bedanking uit die WBRK na bovermelde suspensie aangekondig het, kan as skielik maar nie as verassend beskou word nie. Dit sou insiggewend wees om vas te stel presies hoe die Hervormde Kerk hierdie radikale stap verantwoord

het. In die Notule van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering (Oktober-Desember 1982: Vol III: 319ev) word die brief wat hierdie bedanking aankondig, uiteengesit:

- \* Die Hervormde Kerk interpreteer die inhoud van die resoluëie as weselik 'n versaking van die WBRK se eie reformatoriese grondslae. In die eerste prinsipiële, teologiese instansie word die bestaan van God sonder meer aan die sosiale werklikheid gelykgestel. Daar word nie rekening gehou met die feit dat die bestaan van God objektief bo subjektiewe of mensgekonstrueerde ordes uitstyg nie.
- \* Die Hervormde Kerk interpreteer die resoluëie as 'n reslose verpolitisering en sosialisering van die Persoon en werk van Jesus Christus.
- \* Die outoriteit van die Bybel word deur die WBRK gekompromiteer as die enigste bron van geloofskennis en die enigste norm vir die geloof.
- \* Sonde word in die resoluëie gekategoriseer om politieke oortuigings te komplementeer.
- \* Die WBRK verwaarloos die ewangeliese oproep tot geloof in Christus ten gunste van 'n eensydige oproep vir solidariteit met 'n ideologiese vryheidstryd.
- \* Daarom kies die Hervormde Kerk om die eise, soos opgeneem in die resoluëie, te verwerp. Die Hervormde Kerk kies om op sterkte van eie oortuigings kerk te wees binne Suid-Afrika, wat aan hierdie kerk hoogs eiësoortige eise binne 'n multi-etniese en multi-nasionale gemeenskap stel. Die Hervormde Kerk neem aanstoot aan die feit dat politieke keuses dikteer word en dat die Reformatoriese teologie met betrekking tot hierdie politieke dwang misbruik word. Die Hervormde Kerk is besorg daaroor dat die resoluëie voorkom as 'n dogmatiese verklaring geskoei op 'n politieke perspektief en gevolglik deurspek is van bevooroordeeldhede en wanvoorstellings. Artikel III, wat lidmaatskap van die Hervormde Kerk tot blanke persone beperk het, word dan herverduidelik as 'n "praktiese" reëling ter wille van verstaanbare en vreedsame Woordverkondiging.

Sedertdien het baie dinge verander, onder meer die sosio-historiese omstandighede wat 'n praktiese reëling soos Artikel III "genoodsaak" het. Daar was waarskynlik teologiese gebreke in die Ottawa Resoluëie self. Persoonlik kan ek nie sien dat die Hervormde Kerk in 1982 enige ander keuse gelaat is as om lidmaatskap van die WBRK te heroorweeg nie. Die Hervormde Kerk het daardie keuse ook verantwoord. Die Hervormde Kerk het nietemin nie die *radikaliteit* van die keuse verantwoord nie,

naamlik om *summier* te bedank. Die Hervormde Kerk kon byvoorbeeld steeds gesuspendeerde lidmaatskap gehandhaaf het en, hoewel dan in ingekorte sin, steeds ekumeniese bande behou met die meerderheid van Reformatoriese kerke in die buiteland. Dit is moeilik om terugskouend te oordeel of so 'n pragmatiese oorweging later of uiteindelik wel van deurslaggewende belang sou kon wees in die herstel van 'n geskende ekumeniese vertrouensverhouding en die bestendinging van normale ekumeniese verhoudinge.

Op die ooglopende teologiese probleme wat die Hervormde Kerk ondervind het met die WBRK se dikwels ongenanseerde verstaan en gebruik van gelade teologiese begrippe soos "sonde", "geregtigheid" en "bevryding", gaan ek nie hier verder fokus nie. Meer as een proefskrif wat die afgelope twee dekades vanuit die Hervormde Kerk se teologiese fakulteit na vore gekom het, het hierdie probleme ontleed<sup>3</sup>. Binne die toonaard van hierdie studie sou ek hier eerder enkele kritiese vrae wou stel wat voortkom uit 'n filosofiese sensitiwiteit vir die sosio-historiese kondisies van kerkwees. Die Hervormde Kerk staan vierkantig in 'n postmoderne wêreld, wat 'n tydsgees en globale kultuurverstaan veronderstel wat aan dié kerk, soos aan elke ander kerk, besonder hoë eise stel en toenemend sal stel. Sensitering hiervoor beteken nie, soos wat ek in die vorige hoofstuk uitgewys het, noodwendig die verlies van die eie kerklike identiteit of die afswakking van die eie kerklike tradisie nie. Dit beteken eerder die gewilligheid om in die openheid vir die gebeure afskeid of op die minste afstand te neem van die (soort) ekumeniese paradigma wat die afgelope drie dekades in die Hervormde Kerk vaardig was, naamlik dat religieuse heilsaamheid uitsluitlik in selfhandhawing en selfbevestiging te vinde is. Selfbevestiging tref ons in postmoderne sin egter, soos aangetoon, aan in die openheid vir gesprek met Ander en nie in meerendeels selfopgelegde isolasie en selfverskansing nie. Dit is, nogmaals, so dat die gesprek met die Ander nie sonder blokkasies is en nie volkome deursigtig is nie. Die Hervormde Kerk sou die (plaaslike en internasionale) ekumeniese gesprek nie sonder probleme kon herbetree nie. Die wêreld het in 1982 anders gelyk as in 1999. Dit sou daarom

---

3

Hiervan was J L Labuschagne (1987) se proefskrif die omvangrykste beoordeling van die ideologiese grondslae van die ekumeniese teologie(ë). Hoe gebalanseerd Labuschagne se kritiek toé was, is egter 'n ander saak. Labuschagne adem egter ietwat meer as 'n dekade later, waarskynlik na die WVK se uitwysing van uiters ontstellende gebeure waarvan die plaaslike kerke eenvoudig kennis *moes* gedra het, 'n meer genuanseerde en gebalanseerde beskouing, waarin die Hervormde Kerk se verwronge historiese diskresies minstens herken word (vgl Labuschagne 1999:312).

problematies wees om die Hervormde Kerk se historiese keuses en handelingte sonder meer vanuit die eietydse verwysingsraamwerk te veroordeel. Ons sou, op die meeste, dit met deernis kon *beoordeel*. Die Hervormde Kerk kon (en kan steeds) met groter ontvanklikheid omgaan met kritiese perspektiewe vanuit die ekumeniese en kontekstuele teologie, sonder om volledig in ('n) ekumeniese of kontekstuele teologie op te gaan. Die Hervormde Kerk kon (en behoort steeds) groter en duideliker simpatie en deernis openbaar met slagoffers van sosio-politieke programme van vervolging en onderdrukking, met ekonomiese agterstand, met sosiale patologieë en met algemeen burgerlike ellendes. Die Hervormde Kerk leef en werk in 'n derde-wêreldse land met derde-wêreldse perspektiewe na binne en na buite. Die Hervormde Kerk hoef nie noodwendig derde-wêrelds te word om hier (ook ekumenies) te teologiseer nie, maar sal op die minste sensitief vir die aard van hierdie kerk se sosio-historiese bedding moet wees.

Waarvoor ek dus sou wou pleit, is dat die ekumeniese gesprek *krities* hervat sal word en die Hervormde Kerk se stem nie langer, spesifiek in institusioneel-ekumeniese sin, stil sal wees nie. Stilswye is soms skadeliker as woorde. Die Hervormde Kerk se stem kan ook weer gehoor word<sup>4</sup> en hierdie kerk kan weer erns maak met ander kerkstemme. Die volstreekte weiering om 'n ekumeniese rol in internasionale opset te vervul, bring die geloofwaardigheid van die Hervormde Kerk binne die sosio-historiese bepaaldheid van die Hervormde Kerk se eie lewe en werk, in gedrang. Hierdie late, wat ook al die komplekse historiese proses was wat aanleiding daartoe gegee het, bring vir die Hervormde Kerk eietyds net soveel skade as sou die Hervormde Kerk kultuurbelange openlik manipuleer. In die postmoderne tyd is stilswye net so gevaarlik as onderwerping. Trouens, stilswye is 'n vorm van onderwerping in die sin dat dialoog met die Ander onmoontlik gemaak word.

---

4

Instemming kan dienooreenkomstig betuig word met die trant van die skerp redaksionele kommentaar in *Die Hervormer* (1 Junie 1998:2): "Die Kerk durf nie net altyd swyg nie. Die Kerk sal hom ook oor politieke sake moet uitspreek, nie net in vae en algemene terme nie, maar ook oor die harde, konkrete werklikhede en probleme van elke dag". In dieselfde mate kan instemming betuig word met die pleidooi vir die herstel van ekumeniese bande met die Nederlands Hervormde Kerk: "...Sanksies is opgehef. Kulturele, taal en ekonomiese bande tussen Suid-Afrika en Nederland is weer herstel. Die Nederduitsch Hervormde Kerk het 'n nuwe Kerkorde aanvaar, waarin die verwysing na blanke persone nie meer bestaan nie. Die Nederduitsch Hervormde Kerk het 'n duidelike beleid ten opsigte van ekumene en die eenheid van die kerk... Is daar werklik rede waarom die Nederlands Hervormde Kerk en die Nederduitsch Hervormde Kerk nie met mekaar in gesprek kan tree nie? Miskien het die tyd nou aangebreek dat die bande weer herstel word" (*Die Hervormer* 1 April 1999:2). Ek aanvaar graag dat die Hervormde Kerk erns sal maak met hierdie selfopgawe.

Die doel van ekumeniese gesprek as gesprek met die Ander is nie om verskeidenheid te oorkom nie, maar juis om verskeidenheid te eerbiedig. Die doel van ekumeniese gesprek is daarom nie om 'n strukturele en ideële "eenheidskerk" of ooreenkomstige belange in hierdie verband te bevorder nie, maar om vanuit ekumeniese perspektief eenheid in diversiteit te probeer vind. Die doel van ekumeniese gesprek is dus om die kerklike Self in gesprek met die kerklike Ander te bring, sonder om vir 'n oomblik te pretendeer dat die gesprek onproblematis sal verloop. Maar vanuit die afwagting op die volgende millennium sou die Hervormde Kerk nie langer kon toelaat dat hierdie kerk, ekumenies gesproke, deur die tyd oorval word nie.

Ten opsigte van die Ottawa-gebeure moet daar egter, al is dit dan net ter wille van die meewerk aan 'n wyer historiese relief, kritiese nabetraging wees. Die WBRK was, soos spesifiek die resoluëie daarvan getuig, ooglopend geïnteresseerd in die universaliteit en algemeenheid van die kerk. Ten grondslag daarvan was moontlik, in postmoderne sin ten regte, 'n bewussyn van diversiteit, dat "baie" ook soms "een" kan wees. Maar hierby moet gereken word dat diversiteit nie bloot die gemeenskaplike, die grootste gemene delers, die eenheidskenmerke opsoek nie. Diversiteit eerbiedig juis partikulariteit en die singuliere aard van die ervaring, ook die *singuliere ervaring van kerkwees*. Daarvoor het ek, met betrekking tot die lewe en werk van die Hervormde Kerk as 'n eiesoortige geloofsgemeenskap, baie begrip. Maar ook nadat dit gesê is, kort daar myns insiens nog 'n imperatief. Hierdie imperatief behels 'n veel dringender poging tot selfondersoek met betrekking tot die intellektuele en morele bestendiging van apartheid as 'n omvangryke stelsel van akute sosiale marginalisering. Nie 'n enkele probleem met betrekking tot die werksaamhede van en teologiese nuansegebreke wat in die werk van die WBRK uitgewys kan word, kan dit wegneem nie. Die Hervormde Kerk het die stelsel van apartheid op institusionele vlak bewustelik mede-bestendig. Ek is diep bewus daarvan dat "mense van kleur" op institusionele vlak, met betrekking tot die werk van die Hervormde Kerk, gemarginaliseer en uitgeskuif is. Ons kan nie langer ontken nie dat, hoewel daar besonder moeite gedoen is om die Hervormde Kerk se volkskerkoortuiging buite die politieke arena van die dag beslag te gee, mense akuut op sterkte van daardie oortuiging en bepaalde volksteologiese eksposisies daarvan, gemarginaliseer is. Dit gaan dus nie hier primêr oor die vraag na lidmaatskap en oor die verantwoording daarvan as 'n oorweging van "praktiese" belang nie. Dit gaan hier eerder oor die brutale eenvoud van sosiale marginalisering: oor mense wat buite die

kerkgebou op trappe moes sit met begrafnisse van jarelange werkgewers of kollegas, mense wat grof weggewys is by eredienste en by huweliksgeleenthede van mense met wie se ouers hulle vir baie jare noue bande gehad het, die onmoontlikheid om 'n erediens by te woon, selfs al was die Hervormde Kerk die enigste kerk in die ganse distrik. Daar was onteenseglik *skade*. Die onwilligheid of onvermoë om dit te (h)erken, hierdie gebrek aan selfinsig, kan vir die Hervormde Kerk net meer skade bring. Ek benadruk dat dit nie hier gaan oor die wese van die Hervormde Kerk se selfverstaan nie. In die postmoderne tyd sou daar miskien vir iets partikuliers soos 'n "volkskerk", waar eie taal, gemeenskaplike kulturele oorwegings en 'n gedeelde geskiedsverstaan intrakerklike gemeengoed is, plek kon wees. Maar dan mag dit nie met verdere onderwerping, marginalisering en sosiale brutaliteit gepaard gaan nie. Dit is nie wat die eerbiediging van partikulariteit beteken nie. Of die Hervormde Kerk skuld in hierdie verband moet bely, is teologies só 'n gelade vraag met soveel tentakels dat ek nie hier direk daarvoor uitsluit wil gee nie. Maar minstens 'n publieke verklaring in hierdie verband is, sover dit my aangaan, onafwendbaar en dringend nodig. Verneem 'n mens van die Duitse kerke se ervaring van en worsteling met skuld, spesifiek na die Tweede Wêreldoorlog, is die *artikulering* van skuld, of minstens 'n formele erkenning in hierdie verband, trouens onafwendbaar (vgl Van Wyk 1997:1409ev).

'n Ekumeniese posisionering vind ons egter ook wyer na buite; in 'n ander, omvangryker sin as ekumene. 'n Postmoderne openheid vir die toekomstige gebeure vra van ons ook 'n gewilligheid om met ander godsdienste in gesprek te tree. Hier is die moontlikheid van 'n ideale en deursigtige gespreksituasie selfs nog meer beperk as met die na-binne ekumene. Maar ook hier moet die eie godsdienstige identiteit en tradisie en ander identiteite en tradisies midde die "onmoontlikheid om te praat" ontmoet en praat. Die missionariese arrogansie van die kolonialisme, die godsdienstige imperialisme wat daardeur gedring is (vgl Van Aarde 1995b:53) en die onderwerping van een godsdiens ten opsigte van 'n ander, kan in die eietydse intergodsdienstige gesprek geen plek meer hê nie. Die oopstelling van hierdie apostolêre aspek van ekumene (want dit is hoe wyd 'n mens "postmoderne ekumene" sou kon beskou) wil, sonder om noodwendig daarmee 'n opvatting van sinkretisme in die midde te laat, 'n gelykheid van subjekte in die ontmoeting veronderstel. Vir voortgaande deelname aan die sosio-historiese werklikheidspel het dit belangrik geword om intergodsdienstig en nie bloot intragodsdiensdig nie, gemeenskaplike take en oogmerke te identifiseer.

Hiermee word die eie religieuse identiteit nie ondermyn nie, maar word dit juis in gesprek met religieuse ander identiteite, teen die geïkete intuïtiewe verwagting in, bevestig. Daarom het die risiko van die postmoderne paradigma nie noodwendig te groot geword nie (vgl Van Aarde se verantwoording hiervan binne die dialektiese denke, of, sy “groter diskoers” [Van Aarde 1995a:28-29, 1995b:52-54]).

Die algemeenheid van die kerk is nie ‘n algemeenheid ten spyte van veelheid nie, maar ‘n algemeenheid op grond van veelheid. Die veelheid van kerke en verskille tussen kerke beteken dan juis nie dat die ekumeniese gesprek nie hervat kan word of nie moet voortgaan nie. Differensie is produktief, of, nie noodwendig teenproduktief nie. Die ekumeniese gesprek moet juis die allure van futiliteit ontsnap en midde die skynbare onmoontlikheid om te praat, moet weer gepraat word. Ekumene beteken wesenlik dialoog tussen Self en Ander. Hierdie dialoog vra van ons om met die Ander te bly praat, ten spyte van wedersydse onkunde, selfs midde die onwaarskynlikheid van (onmiddellike) wedersydse verryking.

### **5.2.2 Anderswees en die binnekant van die diskoers: Marginalisering**

Na binne rig kerklike Anderswees op die Hervormde Kerk as “institusie” ‘n selfs omvangryker appèl as na buite. In die eerste plek sou hierdie appèl aankom op die erkenning en eerbiediging van diversiteit na binne, of, interne diversiteit. Lidmate van die kerk is nie dieselfde nie, dink nie oor alles dieselfde nie en vertoon na binne trouens ‘n kleurryke verskeidenheid van genealogiese, kulturele en burgerlike herkomste en gerigthede. Die moeite wat Hervormde teoloë ervaar om die Hervormde kondisie enkelduidig onder woorde te bring, is onder meer toe te skryf aan en sprekend van die Hervormde Kerk se eie interne diversiteit. Die Hervormde kondisie ontsnap identifiserende handeling in die pluralistiese tekstiel van kerkwees: geen twee predikante, geen twee ouderlinge, geen twee lidmate, geen twee gemeentes is dieselfde nie. Om in die Hervormde Kerk te pretendeer dat ons almal in alles dieselfde is, is om die begrip “Hervormd” daartoe te bring om bedrog te pleeg deurdat die unieke aan die singuliere kerkmoment weggesny en geïgnoreer word. Hoe moeitevol ook al, sou ons met erns rustigheid moet opsoek in die feit dat (ook) die Hervormde Kerk na binne ‘n diversiteit vertoon. Modalisering is nie die antwoord nie: dit sou net progressief lei tot die fragmentering van ‘n reeds-gefragmenteerde Self. In die openheid vir die gebeure hoort die



Hervormde Kerk eerder dit wat as gemeenskaplik beleef word, te eksponeer, en dit wat nie as gemeenskaplik beleef word nie, met die deernisvolle ingesteldheid van 'n blik op interne Anderswees te benader.

Na binne rig kerklike Anderswees eerstens 'n appèl op die handeling van die kerk, by name die liturgie as handelingsfeer van die belangrikste werk van die kerk, wat nie in die postmoderne tyd behoort te verander nie: naamlik om te preek en die sakramente te bedien. Postmoderne redekritiek open ons oë egter daarvoor dat gelowigwees as 'n sosio-histories bepaalde deelname aan die werklikheidspel met meer te make het as die onwrikbare vertrouwe in kennislerige konstruksies, die dogma en die bewoordbare belydenis. Ons word deur die postmoderne redekritiek naamlik sensitief gestel vir die affektiewe en estetiese moment, as alternatiewe op die instrumenteelrasionele uitgangspunt van redelikheid alleen. Kerklike Anderswees het die styging (*Aufhebung*) van die konfessie en dogma in die prediking in oog. Die samehang tussen etiese teologie en 'n negatief-dialektiese teologie vestig ons aandag op die onhoudbaarheid van die onderskrywing van dogma en struktuur ter wille van die ongehinderde institusionele voortgang van dogma en struktuur. In die openheid vir die gebeure sou ons 'n volstrek nuwe verstaan van die konfessie en die semantiese heenwysings van dogma kon verwelkom. As dit die rasionaal agter byvoorbeeld die (myns insiens) kultuurepisodiese Bybelvertalings in Afrikaans gedurende hierdie eeu was, is daar geen rede waarom dieselfde rasionaal nie vir die konfessie kan geld nie. 'n Geloof in dogmas en leerstukke, geloof vanuit die rede alleen, spreek die postmoderne mensheid nie meer aan nie, net so min as wat 'n geloof vanuit die religieuse ervaring alleen die postmoderne mensheid sou aanspreek. In die plek daarvan moet iets volstrek nuuts kom; nie alleen met betrekking tot die *interpretandum* nie, maar ook met betrekking tot die *interpretans*. Dit wat in die gebeure as nuut voortkom, herken onder meer ook die affektiewe en estetiese momente aan religieuse interpretasie - nie langer die imperium van die rede en redelike konstruksies alleen nie.

Dit kan daarom nie langer sonder meer as houdbaar aangedien word dat die prediking óf van rasionaliteit alleen óf vanuit die ervaring alleen gerigtheid vind nie. In die redekritiese aversie aan groot metafisika sou 'n mens, na Nietzsche, die prediking eerder wou voorsien van 'n *estetiese moment* as van óf 'n durige binding aan rasionaliteitskonstruksies wat deur die postmoderne mensheid

as betekenisloos ervaar word óf van die teatrale en ongeloofwaardige effek van opwekkingsprediking. Die estetiese moment in die prediking (in my negatief-estetiese sin) vra in die eerste instansie vir 'n teenwerping op die samelewing. Die prediking kan dus 'n forum vir maatskappykritiek word. Hoewel dan (aanvanklik) *von unten*, word die sosio-historiese bepaaldheid van die enkelgelowige sowel as die sosio-historiese bedding waarin sy of hy geplaas is, krities ontmasker as voorlopig, heilloos en ambivalent. Maatskappykritiese vraagstelling in die prediking is per definisie prediking wat by vroeë begin “wat die gemeente besig hou” (vgl Dreyer 1997:1257). Prediking wat gedring word deur 'n negatiewe estetika neig logies eerder na die fragment, na die tekspartikel eerder as na die meestersvertelling: daarom sou hierdie prediking fokus wou vind in die minuskule karakter van die teks, nie in enorme teologiese gedagtelyne nie. 'n Mens sou ook kon sê dat dit oor die eerbiediging van die misterie gaan. Hierdie soort prediking sou die geheimenis van die inkarnasie in die estetiese misterie daarvan wou eerbiedig, eerder as om dit te verduidelik of verklaar. Hierdie prediking sal daarom gereserveerd wees oor 'n “konklusie”, “advies” en “raad” aan die hoorder; eerder aan die hoorder self geleentheid bied om in relasionele verhouding tot teks en eksegeese te kom. Anders gesê: prediking met 'n negatief-estetiese karakter sou ook 'n duidelike weersin in metodisme en 'n diepliggende aversie aan moralisering wou openbaar. Hierdie prediking sou met groter sukses bedien kon word vanuit die premisse van eie-soeke, selfs van voorlopige antwoorde, as wat dit outoritêr sou pretendeer om tydlose waarhede in tydlose mondering te proklameer. Dit is dus prediking wat in hermeneuties-kritiese verhouding tot die belydenis wil staan: dit net so min finaal wil afwerp as wat dit die tradisie finaal wil afwerp, maar nietemin nie skroom om die “waarheid van die belydenis” aan die openheid vir die gebeure te onderwerp nie.

Kerklike Anderswees het egter ook meer direk te make met kerklike subjekte se *ervaring* van die instrumentele rede, of, die kerklike ervaring aan veragting en marginalisering; die kerklike ervaring aan “verarming” (Van Aarde 1988:839-843). Hieronder kom die kerklike posisie van die vrou, die kind en die uiters problematiese posisie van die kerklik-gelowige homoseksueel dadelik in oog. Ek wil in die opvolgende gedeelte nie kil kritiek van buite die kerk teen die kerk van stapel stuur nie. In die opvolgende gedeelte tref die leser eerder in tipies postmodern-redekritiese sin 'n kritiek van binne ná binne aan; 'n meewerk aan die soort “bewusmakingsproses” waarvandaan 'n “Hervormende feminis” soos Y Dreyer (1998b:623-625) 'n “feministiese hermeneutiek as kritiese teorie” poneer.

Neem ons in ag dat die “vrou” in die moderne Europese denke bykans konsekwent as metafoor vir Andersheid, vir ontwrigting, transgressie en onpeilbaarheid voorgestel word (kyk Schoeman 1998:960), moet ons dit vir geen oomblik vreemd vind dat die vrou as Ander haar teenwoordigheid in die kerk as 'n teenwoordigheid van Anderswees sal bestendig nie. In die postmoderne Europese denke word sy voorgestel as deel van “die gebeure” en so sal sy haar met redekritiese hardnekkigheid in die lewe van die kerk bly aandien. Ek het reeds aangetoon hoe snydend Nietzsche die onderworpe en ambivalente posisie van die vrou in moderniteit as “skynheilig” en “pervers” aangetoon het. Die natuurlike kwaliteit van die geslagtelike verhouding is vir Nietzsche die uitdrukking van die verhouding van natuurbeheersing tot objektivering. Die vrou word instrumenteel-redelik die onpersoonlike objek van beheersing, die verteenwoordiger van die verobjektiveerde natuur, hoogstens fasade van enige bowe-natuurlikheid. Die veragting agter hierdie skynheiligheid word deur Nietzsche blootgelê en daarmee saam die valsheid van die aanspraak dat liefde in instrument-rasionele sin 'n waarde kan verteenwoordig.

Maar om 'n daarby-aansluitende gedagte van Adorno rondom vroulikheid as nie-identiteit te verskerp, kan verwys word na fragment 57 in *Minima Moralia* (Adorno 1980:127 [57]). In hierdie fragment is dit duidelik dat Adorno nie beïndruk is met die sogenaamde emansipasie van die vrou nie. Sy kom steeds nie as *gesingulariseerde* tot haar reg nie. Trouens, die sogenaamde emansipasie van die vrou is juis meer ontmenslikend: in die werkplek is sy selfs in 'n groter mate dit wat sy by die huis is, naamlik “objek”. Met dié opmerking verkry 'n ander uitspraak met dieselfde strekking relief (Adorno 1980: 36 [12]: “...Die reeds-bevryde man verteenwoordig ‘besigheid’, terwyl die korrekte, goed-opgevoede eggenote na die lewe smag. Uiteindelik het hierdie samelewing se dames die eer van hul eie ontering bereik, op die oomblik toe daar objektiverend nie meer 'n samelewing of vrouens oorgebly het nie”).

Vir die posisie van die vrou in die lewe van die kerk is dit alles veelseggend. Hoewel dit waar is dat die Hervormde Kerk die eerste Afrikaanssprekende kerk was wat vroue tot die amp van predikant toegelaat het en dat die insig en leiding van die Hervormde Kerk in die laat sewentigerjare hieroor as verdienstelik geag kan word, bestaan daar steeds akute vooroordele teenoor die vrou in ampshoedanigheid. Die lae frekwensie van beroepe wat op vroulike proponente en predikante as

*sodanig* uitgebring word, getuig van chroniese en skynbaar onuitwisbare vooroordele teenoor die vrou in die amp. Wanneer hulle wel beroep word, is dit dikwels om gemaksugtige redes. Dit het gereeld het daarmee te doen dat die dienste van twee predikante in ‘n enkele pastorie (“standplaas”) bekom word vir die prys van ietwat meer as een. Natuurlik bestaan daar hierop enkele uitsonderings, waarvoor ek waardering het. Maar die verleentheid en vernedering wat vroulike ampsdraers ondervind, is nie weg te wens nie<sup>5</sup> (ter heldere illustrasie vanuit huis kan verwys word na die gefrustreerde skrywe van die eggenoot van ‘n vroulike Hervormde predikant in *Konteks* van Maart 1999:7).

Hierdie frustrasie word op subtile wyse deur Yolanda Dreyer, die eerste vrou wat tot die amp van Denaar van die Woord in die Hervormde Kerk toegelaat is en die eerste vrou wat in die teologie aan die Hervormde Kerk se teologiese fakulteit gepromoveer het, in haar eie weergawe van ‘n “hermeneutiek van suspisie” verwoord. Die grootste winspunt van die feminisme vind ons voorspelbaar in die aksent op die singulariteit van die vroulike ervaring as bevestiging daarvan dat waardevrye en neutrale interpretasie konstant uitstaande is. Dit beteken egter nie dat die Hervormde Kerk gelate en onkrities met die hermeneutiese aansprake van die “feminisme” in geheel behoort om te gaan nie. Dit is ook nie wat ‘n “Hervormende feminis” soos Dreyer sou wou betoog nie. Sy sou waarskynlik juis toegee dat dit nie korrek is om te aanvaar dat die klassieke feminisme die belange van die vrou noodwendig ten beste dien nie. Daarvoor het die feminisme in geheel te faksionalisties, gefragmenteerd en Selfgesentreerd geraak (kyk Beukes 1997b:434ev). Sommige feministiese idioome is in so ‘n mate ingetrek in die interesses van die eie diskoers dat daar dikwels geen ruimte vir die aansprake van en inspraak deur ander diskoerse gelaat word nie.

Hoe die ervaring aan kerklike Anderswees wel geslaagd deur die hermeneutiese aansprake van feminisme onder woorde gebring kan word, vind ons treffend in die werk van Linda Hogan (kyk Hogan 1995; kyk ook Dreyer se bykans parallele betoog aan die hand van die insigte van Carolyn

---

5

“...die misverstaan van jou en jou gesin se behoeftes kry vele maal ‘n dwarsklap met opmerkings wat ondeurdag en kwetsend is. Hoekom is dit nie so erg vir ‘n vroue-predikant om ekonomies swaar te kry of teleurstellings te ervaar nie? Is dit só omdat die kerk-omgewing nog uit die paternalistiese sienswyse vrouens se behoeftes wil veroordeel?”.

Osiek; Dreyer 1998c:72-74 ). As daar een indruk is wat deur Hogan se teks *From Women's experience to feminist theology* bevestig word, is dit dat feministiese teologie ‘n kritiese en noodsaaklike bydrae kan lewer om sowel die aard van die vroulike ervaring van kerkwees onder woorde te bring as om die vroulike ervaring aan kerkwees tot praxis te transformeer. Hogan se premisse is dat kerkwees ‘n androsentriese “argitektuur” van verdringing fasiliteer wat slegs deur ‘n doelgerigte kritiek van die magsdiskoers(e) wat daardie argitektuur dien, ontmantel kan word. Hogan se belangwekkende werk bestaan uit twee gedeeltes. Die eerste deel (Hogan 1995:9-84) beskryf die vroulike ervaring as die oorsprong van die primêre kategorieë van feministiese teologie terwyl die tweede deel (Hogan 1995:86-177) illustreer hoe hierdie primêre kategorieë binne die kontekste van die Christelike feminisme, “womanist theology” en “post-Christian theologies” (waar God as “vroulik” beskryf word) neerslag vind en ontwikkel kan word. Hogan se premisse hou dus ‘n ietwat subversiewe gerigtheid in. Sy verskuif naamlik die oorspronge van die primêre kategorieë van teologie weg van Skrif en dogma (wat as deur en deur androsentriese verskynsels geëvalueer word; vgl Dreyer 1998c:65-66) na die aard van die vroulike ervaring en praxis. Die subversiewe karakter hiervan word veral gestu deur die feit dat teoloë soos Hogan stéeds binne die raamwerk van die androsentriese erfenis wil staan (in die sin dat patriargale teorieë steeds as vertrekpunte en “norms of evaluation” gebruik word: kyk Hogan 1995:10) maar hierdie erfenis wil dekonstrueer deur die *betrokkenheid* van die vroulike ervaring. Hogan is daarom nie besig met die daarstelling van ‘n nuwe meesternarratief wat ‘n ouer, patriargale meesternarratief moet vervang nie. Sy is dus nie besig om in dieselfde begripslogika as die patriargale erfenis te bly vassteek en die rolle bloot om te ruil nie. Hogan se subversie is daarom ook nie daarop uit om patriargale tradisies en teorieë te vernietig nie. Dit is eenvoudig nie nodig nie. Haar klem op die ervaring het die konsepstabiliserende effek van ‘n meesternarratief nie nodig nie. Sy vind eerder eksplisiet en konsekwent aansluiting by die konsepdestabiliserende werk van Adorno/Horkheimer, Deleuze en Derrida in haar opgaaf van die ervaring.

Die klem op ervaring en praxis het, soos ek vroeër aangedui het, die effek dat teorieë en konsepte hulleself as onstabiel aanbied. Die verskuiwing vanaf die gefikseerde struktuur van Skrif en dogma na die oop en transformerende kategorie van die ervaring in Hogan se werk het die effek dat ruimte vir die destabilisering van gevestigde konsepte gelaat word sodat die diverse ervarings aan kerklike



Anderswees kan deurbreek. Die ervaring self is egter divers: Hogan dring nie enige homogeniteit aan die vroulike ervaring op nie. Die ervaring self word as gesingulariseerde gegewe eerbiedig. Wanneer die ervaring as sodanige “primêre” kategorie in teologie aan die orde gestel word, word ruimte gelaat vir die transformasie van selfs die “eerste beginsel” van teologiebeoefening, naamlik die daarstel van ‘n stabiele, objektiewe en teenspraakvrye meesternarratief wat die sogenaamde toets van tyd en tradisie kan deurstaan. In die plek daarvan kom ‘n ervaringsnarratief wat oop, onstabiel en ewig-wisselend is en bly. So kan toekomstige ervarings van Anderswees daarvan seker wees dat die diskoers, in die onstabieleit daarvan, ruimte laat vir die verrekening van hulle aansprake.

Maar hierdie aansprake word tans nie so gladweg verreken nie. Die ironie rondom die vrou se ervaring aan kerklike Anderswees is dat vele predikante sonder skroom daarvan sal getuig dat vroulike diakens en ouderlinge onder die beste wat die gemeente tot beskikking het, tel. My ervaring as gemeentepredikant is juis dat vroulike ampsdraers puik en waardige ampsdraers van die Hervormde Kerk is. Manlike ampsdraers maak dikwels aanspraak op kerklike aura en *présence*, maar vroulike lidmate is ewe dikwels die mense wat die klipharde werk doen<sup>6</sup>. Hoe is dit dan dat hulle nie tot gelyk kom nie? Of is dit na twee dekades nog te vroeg om te oordeel? Of het die instrumentele rede eenvoudig ‘n skynheiligheid in hierdie verband by ons gevestig?

Indien dan nie skynheiligheid nie, het ons hier waarskynlik te doen met ‘n konfigurasie van mag, met subtile vertoonvenstermaniere. Onder die dekmantel van die legitimiteit van die vrou in die amp (“hulle is dan toegelaat...”; “hulle is dan beroepbaar...”) gaan steeds dwangmatige onderwerping skuil, as in die publieke oog is die vroulike predikant nog meer “objek” as toe “sy by die huis was” (Adorno 1980:37). Die kerk behoort na die postmoderne redekritiek geen onderskeid *hoegenaamd* te tref tussen geslagtelike posisies met betrekking tot die werk van die kerk nie. Foucault, vir een, sou wou vra dat ons haar vroulikheid sou “verbykyk”, haar vroulikheid sou “vergeet”, haar “Self sou oplos”

---

6

Die Skriba, Kassier, Kolporteur, Koster, ses ouderlinge, Voorsitter van die Diakonie en meer as die helfte van die 30 diakens in die Kerkraad van my gemeente van 641 belydende lidmate, is vroulik. Hierby kan gereken kan word dat die Diensgroepe vir Laerskooljeug, Bejaardesorg en Kategese (samtotaal 27; uitgesonderd slegs drie mans) en die NHSV met 40 lede uitsluitlik uit dames in die gemeente bestaan. Van hierdie dames se onbaatsugtige ywer en liefde vir die Hervormde Kerk kan ek met vrymoedigheid getuig.

(Foucault 1978:17). In die “verbykyk” word dialekties egter steeds ‘n aanspraak op die singulariteit van die vroulike ervaring gemaak (Hogan 1995:16-63). Hierdie “vroulike perspektief” op die gebeure (Dreyer Y 1998a:565-570) baan vir die kerk tot dusver ongebaande weë. Die vrou in die kerk roep die kerk self op tot die gebeure. Daarom nie sonder rede dat postmoderniteit soms as “vroulike onderneming” hanteer word nie (vgl Beukes 1995:7). Die vrou se ervaring aan kerklike Anderswees verdien in die postmoderne tyd, meer as tevore, die kerk se volgehoue en ongekomplimiteerde aandag. Dit moet ook nog bygesê word: Na dekades se volgehoue maar skynbaar onsuksesvolle pleitbesorging vir fokus op die vrou se lot en dwangverleenthede in samelewingsinstitusies, het ons des te meer rede om skepties te staan teenoor die eietydse samelewing se beloftes van vooruitgang en emansipasie van die subjek. Die dialektiek van die Verligting is steeds lewendig, ook in die lewe van die Hervormde Kerk.

Nou in aansluiting by die vrou se ervaring aan kerklike Anderswees, kan die ervaring van die (veral kleiner) kind as ‘n verskyning van kerklike Anderswees bestempel word. Dit is ironies dat die posisie van die kind in die Hervormde Kerk met groot reëlmaat onderbeklemtoon word, onderwyl daar tussen lidmate geen onderskeid (meer) getref word op grond van ras of klas of ekonomiese status nie. Die onderskeid tussen volwasse lidmaat (“belydende lidmaat”) en kind (“dooplidmaat”) word in die Hervormde Kerk met ferme disposisie getrek. Dit laat die gedagte dat in besonder die kleiner kind nie volledig as lidmaat van die Hervormde Kerk geag word nie (vgl Beukes 1998:334-336; 1990:613-615).

Natuurlik tref die Hervormde Kerk intra-institusioneel reëlins om die kind se sosiale lewensingebedheid aan te spreek, veral met verwysing na die kategese en jeugwerk. Tog kan die indruk nie ontkom word dat die kind vir eers buite staan nie. Selfs net vanuit pedagogiese oorweging skep dit, om die minste te sê, ‘n ongesonde situasie. Vanuit teologiese oorweging, veral kerkregtelik,



word die gemarginaliseerde posisie van die kind problematies (vgl Dreyer<sup>7</sup> 1994:522ev). Vanuit postmodern-redekritiese<sup>8</sup> oorweging word hierdie uitsluiting geheel onhoudbaar.

Die marginalisering van die kind in die kerk kan in sekere sin herlei word na sosiale ordeningsprosesse in die sosio-historiese kontekste van die Bybel, in besonder in die Nuwe-Testament (Van Aarde 1991:704ev). Dit was egter Christus self wat 'n wending gebring het in die wyse waarop die kind - naas ander sosiaal-veragtes, soos melaatses, nie-Jode en fisies-gebreektes - in die sosiale bepaaldheid van die Nuwe-Testamentiese gemeenskap geostraseer is (Van Aarde 1988:832). In noue aansluiting by die ideologiese perspektief van die skrywer van die Matteus-evangelie toon Van Aarde (1991:704-705) oortuigend aan dat Christus juis vir diegene "Immanuel" wou wees. Afgesien van die wondergenesings en belangstelling in die lot van die siek mens, is die interesse wat Christus in die geostraseerde geopenbaar het - die Samaritaan, die prostituut, die tollenaar, die weduwee, die kind - in die Matteus-evangelie bykans 'n tasbare werklikheid. Die Lukas-evangelie se ideologiese gepreokkupeerdheid met deernis vir diegene wat buite die geslote sfeer van die Israelitiese verlossingsverstaan staan, waaronder die kind (tradisioneel as blote waarnemer van die religieuse gebeure), kan as 'n sentrale moment in die evangelie aangedui word (kyk Van Staden 1991). Maar veral die karakter van die Markus-evangelie as "Kinder-evangelie" (Van Aarde 1991:707) het in die lewe van die Reformatoriese Kerk 'n prominente plek ingeneem. Die kinderdoop word deur die Heidelbergse Kategismus met verwysing na Markus 10:13-16 verantwoord en die teks is in die Zürichse Doopformulier opgeneem (vgl Beukes 1998:342). Hoewel nie meer as gesaghebbend geag in die begroning van die kinderdoop nie, gebruik Nuwe-Testamentici hierdie teks steeds om die

---

7

W A Dreyer (1994:525ev) toon aan dat die gangbare opvatting in die Hervormde Kerk daarop aankom dat 'n persoon eers lidmaat van die Hervormde Kerk word nadat die proses van kategese afgehandel en die formele handeling van die Openbare Belydenis van Geloof liturgies voltrek is. Die versweë implikasie is dat die voorafgaande jare bloot 'n voorbereidende funksie vervul het en die kind in hierdie jare nie werklik as lidmaat van die Hervormde Kerk geag word nie. Dreyer toon aan dat daar van hierdie opvatting in die oorspronklike Geneefse Kerkorde geen sprake was nie. Calvyn self het die doop - en nie die Belydenis van Geloof nie - beskou as die inlywing in die gemeenskap van gelowiges. Dit was eers by Bucer waar die Belydenis van Geloof die "sleutelorde" geword het.

8

Die premisse is skynbaar dat die kind as dooplidmaat (nog) nie tot (redelike) verstaan gekom het van die opgaaf van lidmaatwees in die kerk nie. Omdat hulle na dié premisse nie in staat is tot die selfondersoek wat die gebruik van Nagmaal vooraf behoort te gaan nie, kan hulle nie Nagmaal gebruik nie. Nogtans doop ons kinders voordat hulle tot redelike verstaan van die betekenis van die doop kan kom.



posisie van die kind in die kerk onder woorde te bring. Christus gee op meer as een plek in die Markus-evangelie blyke daarvan dat kinders ingebring behoort te word en dat Hy volkome “teen die uitsit van kinders uit die huis” is (Van Aarde 1991:707). Daar bestaan geen twyfel daaroor dat Christus se besorgdheid oor die Ander die kind ingesluit het nie.

Dit is egter ook duidelik dat die marginalisering van die kind in die lewe van die kerk 'n diepgaande kerkhistoriese erfenis konstitueer wat nie voor die deur van die instrumentele rede alleen gelê kan word nie. Maar die instrumentele rede het die marginalisering van die kind in die moderne tyd in 'n tipiese konfigurering van mag wel as “normaal” en selfs as “wenslik” bestendig. Daarom is tot onlangs toe skaars vir 'n oomblik stilgestaan by die kind se ervaring van die kerk, wat nie anders kan as om 'n ervaring van Anderswees te wees nie. Sonder om voorskriftelik te wees, sou dit die Hervormde Kerk in die postmoderne tyd baat om die gemarginaliseerde posisie van die kind in die lewe van die kerk te heroorweeg. Die vraag na die gebruik van Nagmaal deur kinders<sup>9</sup> is 'n saak waaroor die Hervormde Kerk rekenskap sal moet gee. Oorweging kan ook byvoorbeeld daaraan geskenk word om verteenwoordigers van die jeugvereniging(s) spreekreg op Kerkraadsvergaderings te gee, om selfs senior skoliere in die amp te bevestig. Kinders kan met groter en meer besliste reëlmaat in die liturgie betrek word, sonder om noodwendig “kinderdienste” te reël (wat die Andersheid van die kind onnodig perpetueer).

In 'n snel-veranderende wêreld waar die implikasies van postmoderniteit al minder teoretiese gestalte en al meer sigbare gestalte begin aanneem in die skerp bevraagtekening van tradisie en outoritêre strukture, die afwerp van monolitiese bedrywighede en 'n groeiende diversiteit in waardesisteme, word dit vanuit die postmoderne redekritiek sêlf al duideliker dat kinders hierin begelei moet word. Daar bestaan vir hierdie begeleiding waarskynlik nie 'n beter platform as die kerklike meeleving nie. Maar dan moet kinders bemaagtig word om mée te leef en nie bloot saam te leef nie. Dit is trouens

---

9

Per sinodale besluit is die gebruik van Nagmaal deur kinders reeds in die Nederduitse Gereformeerde Kerk goedgekeur, vir implementering deur kerkrade op hulle eie tyd en na eie oordeel (*Die Kerkbode* 28 Februarie 1999:12). Sou so 'n kind vanuit 'n susterskerk op besoek aan die Hervormde Kerk tydens Nagmaal wel die sakrament kon ontvang?

vanuit die postmoderne redekritiek sêlf ondenkbaar dat kinders, veral in die vormingsjare, nie gunstiger en omvangryker betrek word in die lewe en werk van die kerk nie.

Dit bring ons by 'n selfs groter problematiek van kerklike Anderswees, naamlik die posisie van die *kerklik-gelowige homoseksueel*. Daar bestaan geen twyfel oor die sosiale werklikheid van kerklike subjekte wat terselfdertyd as “kerklik-gelowig” en “homoseksueel” aangedui kan word nie. Dit is gedoopte lidmate van die kerk wat belydenis van geloof afgelê het en kerklik voluit (wil) meeleeft, maar vanweë hulle seksuele oriëntasie daarin gestuit word. Dit geld nie net vir die Hervormde Kerk nie, maar vir kerke wêreldwyd (kyk Coleman 1989:3-10). Dit is nie my onderneming om vir 'n radikale halfsirkeldraai in hierdie verband te betoog nie. Ek betoog nie hier vir die onkritiese akkommodering van homoseksuele aan die Nagmaalstafel en op die Kerkraad nie. Ek wil nie betoog vir die herskrywing van die huweliksformulier nie. Ek wil nie uitsluitel gee oor die komplekse aard van (homo)seksuele oriëntasie nie. Ek wil ook nie meedoen aan oningeligte en kil-berekende aanvalle vanuit die media teen die kerk in hierdie verband nie. Ek wil die kerk ook nie sonder meer van harteloosheid in hierdie verband beskuldig nie: die tradisionele posisie van die kerk is in die sosiale gekompromiteerdheid daarvan geweldig omvangryk en gelade. Verstaan dan my betoog eerder as 'n logiese konsekwensie van die institusionele gerigtheid van die postmoderne redekritiek waarmee ek hier besig is. Waartoe ek dus wel wil meewerk, is 'n bewusmakingsproses wat die gemarginaliseerdheid van hierdie kerklike subjekte sal demonstreer en die hartseer, verleentheid en vernedering wat met marginalisering gepaardgaan, onder woorde sal bring. Ek sal op sterkte van oortuiging nie na homoseksualiteit verwys as 'n “siekte” of “afwyking” nie en sodoende nie meewerk aan die identiteitsfilosofiese diagnosering, dissiplinerig en sistematiesing van dit wat Anders is nie. Die kerklik-gelowige homoseksueel word hier gewoon as kerklike Ander benader.

Homoseksuele *in* die kerk is nie 'n onlangse verskynsel nie. Dit is egter eers relatief onlangs wat die kerk bewus geraak het van die omvang van die teenwoordigheid van kerklik-gelowige homoseksuele in die openheid en ontvanklikheid wat in die (postmoderne) samelewing self hieroor ontstaan het. In die lewe van die kerk was daar hier te lande veral twee publikasies wat verzet gemobiliseer en stemme van skerp bevraagtekening laat opgaan het, naamlik dié van 'n teologiestudent en latere proponent van 'n susterskerk van die Hervormde Kerk (kyk Pretorius 1992) en die biografie van 'n

voormalige Hervormde predikant (kyk Cilliers 1997). Hierdie twee publikasies, wat omvangryke mediadekking geniet het, het die kerklike ongemak en hartseer van die kerklik-gelowige homoseksueel met ongekomplimiteerde eksistensiële oorgawe beskryf. Terugskouend baat die Hervormde Kerk by hierdie (soort) publikasies. Dit bring die kerk nogmaals onder die indruk van interne diversiteit maar dwing die kerk ook tot verantwoording en ‘n begroning van die soort sosio-historiese magsdiskoerse wat die kerk as “tradisie” benoem en in ‘n tipiese konfigurering van mag as “wenslik” en “normaal” poneer. Die opmerking dat die Hervormde Kerk by hierdie (soort) publikasies baat, geld egter alleen met betrekking tot die *saak* van onder meer Cilliers en Pretorius se betooghoofde, maar nie noodwendig ten opsigte van die *stemming* daarvan nie. Veral Pretorius laat die indruk dat hy met die NG Kerk ‘n onuitgeklarde saak het en dat die verdringing wat hy as gevolg van sy seksuele oriëntasie ervaar het, ‘n voorhande modus vir die sosiale aanvegting van die kerk daarstel. ‘n Mens kan daarby nie anders as om te wonder wat die oogmerk van Cilliers, as voormalige Hervormde gemeentepredikant, se publikasie was nie. Cilliers skryf nie tabloidmatig nie, val die Hervormde Kerk as sodanig nie openlik aan nie en is skynbaar bewus van die enorme tradisie wat elke kerklike handeling voorafgaan en konstitueer; dat die ideëratwerk van die kerk uiters kompleks is. Sy teologiese agtergrond laat hom dus nie sonder meer in die steek nie. Maar as sy werk wou handel oor die verdringing wat hy in die Hervormde Kerk ervaar het, is dit nie duidelik waarom uitgebreid verwys word na die kerkontvanklike, lewensvriendelike omstandighede wat hy in ‘n plattelandse gemeente as jong predikant ervaar het nie. Dit is ook nie duidelik waarom sy ou studentemaats in die teologie geïnkrimineer word met verwysing na roespartytjies waaraan hy self deel gehad het nie: was hulle dan nie volgens sy eie verklaring volkome onbewus van sy oriëntasie nie? Dit is glad nie duidelik wie Cilliers wou ontmitologiseer nie: is dit die “wit, gay, Christen-Afrikaner” (Cilliers 1997:192), of die (Afrikaner-)argetipe van die “dominee”, of dalk die Hervormde Kerk self? As hy die Hervormde Kerk wou ontmitologiseer, sou ‘n teologiese publikasie sy saak met ‘n groter mate van sukses (en minder aanstoot) gedien het.

Beide Cilliers en Pretorius is bitter oor die “behandeling” wat hulle van die kerk ontvang het. Dit is egter nie duidelik wat hulle, as nagraadse afgestudeerdes in die teologie, andersins verwag het nie. Moes die kerk, gebed in omvangryke sosio-historiese bepaaldhede van tweeduisend jaar, direk na hierdie publikasies ‘n regsomkeer maak? Kon hulle nie die strekking maar, in ‘n eie afwagting op die

gebeure, by die meewerk aan ‘n bewusmakingsproses in die kerk en vir die kerk gehou het nie? Beide Cilliers en Pretorius sou waarskynlik wou verantwoord met ‘n beroep op die provokatiewe aard van hulle publikasies, dat hulle wou demonstreer deur te antagoniseer. Sou dit die geval wees, moet ons toegee, het hulle daarin geslaag: maar nie sonder skade vir die kerk nie. Nietemin behoort die kerk die *saak* van hierdie (soort) publikasies ernstig te neem. Dit strek die kerk tot nadenke dat die omvang van beweerde harteloosheid sodanige afmetings aangeneem het dat hierdie kerklike subjekte skynbaar geen ander uitweg kan vind as in subversie nie. Die “stigting” van ‘n gemeente van “gelykes” gee juis uitdrukking aan die akute ervaring aan ongelykheid en marginalisering. Anders gesê: het die kerk voormalig “tradisionele” kerkmense soos Cilliers, Pretorius en die ampsdraers en lidmate van die “Reformerende Gemeentes van Gelykes in Christus”, onder predikantskap van ‘n lesbiese afgestudeerde vanuit die teologiese fakulteit van ‘n susterskerk van die Hervormde Kerk, ‘n ander opsie gelaat as om met die kerk in dispuut te tree?

By meer as een geleentheid, waaronder die Algemene Kerkvergadering van 1992, het die Hervormde Kerk hieroor diskussie gevoer en telkens gekonkludeer dat die homoseksueel “pastoraal versorg” moet word. Hierdie gelowiges neem egter juis aanstoot aan die opvatting dat hulle pastorale sorg in hierdie verband nodig het; dat hul seksuele oriëntasie ‘n geleentheid vir kerklike dissiplinerende bied of dit afdwing. Hierdie gelowiges is ook intens bewus van onverskillige en inkonsekwente eksegeese van veral Ou-Testamentiese en Pauliniese Skrifgedeeltes wat enersyds die *kulturele bepaaldheid* van wettiese voorskrifte eerbiedig en dit daarom nie sonder meer langer handhaaf nie (bv in Levitikus 11 en 19 met verwysing na kleredrag en voedsel), maar die gedeeltes wat op homoseksualiteit as kulturele gegewe fokus, gerieflikheidshalwe afwysend isoleer en as tydlose morele kodes aandien (bv in Levitikus 18:22, 20:13, Romeine 1:26-27 en 1 Korintiërs 6:9-10). Paulus se reaksie teen homoseksualiteit is, afgesien van die Joodse gebedheid daarvan, deel van ‘n groter verzet teen die seksuele kondisie as sodanig wat, soos by Plato van wie hy dit geërf het, konstant by hom aanwesig is. Boonop is gelowige homoseksuele diep onder die indruk van die onhoudbare onderskeid wat getref word tussen heteroseksuele permissiwiteit en homoseksuele permissiwiteit, sou heteroseksuele prostitusie byvoorbeeld meer verskoonbaar geag word as homoseksuele prostitusie (kyk Coleman 1989:45-48). Hierdie diskrepanse en die onmenslike, trouens onmenslikende eis van die selibaat laat by kerklik-gelowige homoseksuele ‘n diepe weersin. Hulle vind allerlei praktykteorieë wat hulle

menswees slegs voorwaardelik eerbiedig, ongeloofwaardig en onaanvaarbaar (vgl Kirk 1978:15-19). Dan kies hulle eerder om ‘n “eie” kerk te stig waar hul menswees onvoorwaardelik aanvaar word.

Ek wil nie in die slaggat trap om met nog so ‘n praktykteorie na vore te tree nie. Rasionaliteit voorsien nie aan ons ‘n normatiewe en regulerende prinsipe om hierdie verskynsel te hanteer sonder om dit van voor af instrumenteel te onderwerp nie. Vanuit die postmoderne redekritiek wil ek eerder pleit vir ‘n oopstelling aan hierdie “onverstaanbare”<sup>10</sup> verskynsel. Hoe problematies en “weersinwekkend” dit ook al vir sommige mense mag wees, sal ons moet leer om hierdie gelowiges te aanvaar in hulle “onredelike” Andersheid. Dit kan nie maklik wees nie. Dit gaan ook nie sonder nuwe probleme geskied nie. Maar as ons kan toegee dat rasionaliteit ons net so min help om die sosio-historiese kondisies van homoseksualiteit te begryp as wat dit die kerklik-gelowige homoseksueel self bemagtig om sy of haar seksualiteit rasioneel te begryp, het ons al ver gevorder. Ons is te ver heen op die marges van kennis om dit wat ons nie rasioneel verstaan nie, as onwerklik af te maak en verby te laat gaan. Eerbied vir die Ander vra van ons ‘n volstrek nuwe menslikheid, in die postmoderne tyd ook van binne die kerk na die buitenste buitewêreld.

### 5.3 Die kerk as mede-plekhouer van “redelikheid”

Die oproep tot die bewuswording van kerklike Anderswees bring ons juis daartoe om die kerk se geïkte verhouding met instrumentele rasionaliteit te oorstyg. Op grond van die voorafgaande pleidooi kan die kerk beskryf word as een plekhouer van ‘n postmoderne “redelikheid” wat bereid is om met die Ander in die reine te kom. Die kerk kan so ‘n kultuurkritiese mede-fasiliteerder word van die afskeid van moderniteit, maar ook ‘n stabiliserende bestendiger in ‘n millenniumoorgang na kontekste van selfs groterwordende onsekerheid wees. Dit kan die kerk doen deur die kerk se eiesoortige nie-identiese rasionaliteite te preek, uit te leef, te beoefen en die fokus te bly rig op die

---

10

Homoseksuele begeerte lê volkome buite my heteroseksuele verwysingsraamwerk. Maar dit beteken nie dat die homoseksuele begeerte minder werklik, onwerklik of onwaar is nie. Dit is juis in die (heteroseksuele) onbegrip vir die homoseksuele gerigtheid dat die redekritiese kwaliteit daarvan as “Ander” na vore kan tree. Sou ons hierdie gedrag (trouens ook *heteroseksualiteit*) redelik kon verklaar, sou ons nie redekrities daarop kon fokus nie (hoewel ons wel redekrities sou kon fokus op teorieë wat *pretendeer* om hierdie gedrag redelik te analiseer en beskryf). Hoewel ietwat triviale, moet bygevoeg word dat ‘n mens wat *kies* om homoseksueel te wees, werklik kultuurmasochisties moet wees: geen mens kies “rasioneel-selfstandig” en “ingelig” vir die soort sosiale veragting wat homoseksuele ervaar nie. Homoseksualiteit het duidelik met veel meer te doen as “redelikheid”, “keuses”, “kennis” of selfs “handelinge”.

eer van die nie-identiese. Die kerk kan in die kerk se nie-identiese rasionaliteitsoorwegings dus die oop ruimte word waar menslikheid aan die einde van die mensvernietigende epog van moderniteit nuwe gestalte kan kry.

Maar in Adornies-Foucauldiaanse gelaat vooronderstel dit die soort kultuurpessimisme wat my weergawe van ‘n postmoderne redekritiek stu. Die kerk sal in rasionaliteitsoorstygende hoedanigheid skerper stelling teen kultuur moet inneem as waarvan die afgelope jare blyke gegee is, sonder om noodwendig in filosofiese of teologiese kultuuraskese te verval. Die kultuurvriendelikheid van die kerk het waarskynlik daartoe meegewerk dat die kerk se kritiese rol in die omlýning van sosiale geregtigheid en vrede die afgelope drie dekades hier nie tot reg kon kom en terugskouend in ieder geval nie as konstruktief geag kan word nie. Die kerk het trouens bloot die stemming van spanning en polarisasie wat in hierdie samelewing geheers het, gespieëlbeeld. Waarskynlik het dit ook daarmee te doen dat “kultuurkritiek” en “kultuurvyandigheid” dikwels in die kerk met mekaar verwar word: die kerk kan egter kultuurkrities wees sonder om noodwendig kultuurvyandig te wees.

In die postmoderne tyd kan die kerk, nou as nog net een speler in ‘n veel groter werklikheidspel, trouens nie anders as om skerp kultuurkrities te opereer nie. Postmoderne kultuur het ‘n enorme verskyning van kleiner sosiale verhale meegebring: wie voor hierdie veelheid oningelig en onkrities staan, kan ‘n slagoffer van pluralisme word en nie ‘n meedoener daaraan nie. Voorlopig gerusstellend is egter dat daar die afgelope jare vanuit die Dosentevergadering van die Fakulteit Teologie (Afd A) ‘n veel groter bewustheid met betrekking tot kultuurkritiek ontstaan het as wat in die verlede (skynbaar) die geval was. So vra die Dosentevergadering sigself (in opdrag van die 64e Algemene Kerkvergadering) af: “Het die (Hervormde) Kerk ‘n kultuurtaak?”. Die antwoord hierop het, met eksplisiete verwysing na die postmoderne projek, gewis eerliker en ook meer krities geword<sup>11</sup>. In ‘n opsomming van die resultaat van hierdie bewuste afvraging laat die dosente onder meer die volgende strekking voor die (65e) Algemene Kerkvergadering van 1998 dien: “Vanweë die

natuurlike aantrekkingskrag tussen gemeenskap, kultuurgroep of volk, enersyds, en godsdiens of kerk, andersyds, hou betrokkenheid by die volkseie of volksidentiteit risikos vir die kerk in wat nie ligtelik opgeneem kan word nie. Klanke van volksteologie wat kort-kort gehoor word en waarvan daar in elk geval talryke voorbeelde in die geskiedenis van die Afrikaner is, is waarskuwings dat dit nie 'n ydele vrees is nie... Moet die Nederduitsch Hervormde Kerk verantwoordelikheid aanvaar vir die instandhouding van volksidentiteit, byvoorbeeld deur bepaalde ideale te sakraliseer en te legitimeer? Dit kan nie. Deur so 'n optrede verlaat die (Hervormde) Kerk sigself sonder remme op die gevaarlike weg van burgerlike godsdiens..." (Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1998: 20-21).

Hierdie is nuwe, verassend kultuurgereserveerde klanke. Tot enkele jare gelede sou dit ondenkbaar gewees het dat die Hervormde Kerk so uitgesproke 'n gebrek aan kultuursolidariteit vertoon. Die Hervormde Kerk het, met respek, kennelik geleer uit die gebrek aan kultuurkritiek vanuit die Hervormde Kerk die afgelope dekades. Maar die Hervormde Kerk kan selfs nog meer sinies wees oor die aansprake van verryking deur of uit kultuur. Want die instrumentele rede sal *weer* ander, meer gesofistikeerde maniere vind om onderwerping te konfigureer. In postmodern-kultuurkritiese hoedanigheid sal die kerk minder gepreokkupeerd met betrekking tot moralismes en meer afstandelik, selfs skerp afwysend teenoor sosiale tendense en lewenspatrone soos hedonisme, kommoditeitsfetishisme en selfvervreemding deur arbeid kan staan. Maar hierdie sinisme moet dan konsekwent wees. Die kerk, meer spesifiek die Hervormde Kerk, moet na "links" en na "regs" kultuurkrities wees.

Die kerk se betrokkenheid (aldan nie) by die diskoers oor menseregte kan hieroor as goeie illustrasie dien. Die kerk kan myns insiens nie bekostig om mee te doen aan nuwere diskoerse (of die rehabilitering van ouer diskoerse) wat skuilgaan onder die hovaardige vaandel van morele standvastigheid (of 'n fundamentalisme van die "goeie") en burgerlike regvaardigheid nie. Die verwagting behoort dus nie vanuit 'n skerp kultuurkritiese houding te ontstaan dat die kerk sonder meer publiek behoort te agiteer vir die instandhouding van veral "menseregte" nie. Ook "menseregte" is 'n produk van die moderne kultuur wat met 'n kritiese, selfs siniese versigtigheid bejeën behoort te word. Die kerk kan in die postmoderne tyd 'n plekhouer vir "menslikheid" word sonder om

resloos op te gaan in die pleidooi vir die handhawing van menseregte, wat dan niks anders sal doen as om die (uiters problematiese) moderne opvatting van menslikheid te bestendig en te perpetueer nie<sup>12</sup>. Natuurlik, moet 'n mens dadelik toegee, sou 'n postmoderne redekritiek ambivalent staan teenoor 'n verwikkelde moderne belofte soos "menseregte". Enersyds het die diskoers oor menseregte wêreldwyd 'n opheffing van kulturele marginalisering en (veral politieke, of publiekregtelike) onderdrukking meegebring. Die diskoers se aksent op die outonomieit van die individu, die singulariteit van sy of haar *publieke* syn, het vanselfsprekend baie gedoen om sosiale lyding te verhoed, of, op die oog af, te verminder. Ek wil die hartstog en somtydse eerlikheid agter hardwerkende humanismes ook nie ontken nie. Maar daar is tog 'n wrange hopeloosheid opgesluit in die moderne opvatting van 'n "mens-se-reg", in monadiese individualisme.

Want andersyds bied die diskoers oor menseregte *juis* 'n oop werksruimte vir 'n hernieude konfigurasie van die instrumentele rede. As "menseregte" na die beloftes van die Verligting gerealiseer moes word - waarom gebeur dit nie? Trouens, waarom gebeur net die teenoorgestelde? Het ons in die diskoers oor menseregte nie te doen eerder met 'n magsdiskoers as met 'n realiseerbare belofte nie? Het ons nie hier te doen met 'n effek van die teleologiese rasionalisme nie? Het dit nie daarmee te doen dat "menseregte" 'n masker van 'n groter en omvattende magsdiskoers is nie, naamlik iets wat voortdurend (onafwendbaar) uitstaande is maar waarheen politiek en burgerlik nietemin "gewerk" word? Het ons nie juis hier te doen met ideologie in die mees laakbare vorm daarvan nie: "Ideologie legitimeer lyding en utopie" (Adorno 1980:35)? Die African National Congress se verkiesingsmanifeste van 1994 en 1999 illustreer hier te lande dít tot in oormaat van duidelikheid. Die diskoers oor menseregte voorsien 'n politiek-teoretiese agenda waarmee verkiesings geveg en gewen kan word. Menseregte word instrument en nie meer doel op sigself nie. Die praktiese rede verword ook in hierdie sin tot instrumentele rede.

---

12

Bloot die feit dat menslikheid in die moderne tyd sedert Bacon, Locke en Rousseau met sogenaamde "regte" beskerm en begrond moes word in hetsy die natuurreg of 'n antesedente morele reg, is om vanselfsprekende redes reeds so problematies dat dit nie verdere bespreking regverdig nie. Menslikheid wat so beskerm moet word, is nie meer menslikheid nie, maar *res*, dinglikheid, kommoditeit. C K Oberholzer wys dit weergaloos uit in sy artikel "Moderne Persoonsvisies", in *Hervormde Teologiese Studies* 31/2, 45-81.





Boonop staan 'n postmoderne redekritiek noodwendig sinies teenoor die aanspraak van die sogenaamde "universaliteit" van menseregte. 'n Postmoderne redekritiek staan ook afwysend ten opsigte van die twee wesenlike begrondingstrategieë vir die handhawing van menseregte, naamlik dat dit tipies in die natuurreg fundeer word of dat dit 'n voorafgaande, begrondende morele reg ten grondslag daarvan sou hê. Met hierdie moderne ideale het my weergawe van postmoderniteit nog min geduld. Gemeenskaplike, universele ordes hoort tot die leuens van die Verligting. Postmoderniteit, na my verstaan daarvan, fokus eerder op die reg van die individu binne 'n pluralistiese bestel. Dit beteken dat die werking, oogmerk en konsekwensie(s) van die mensereg soms nog behoue kan bly, maar radikaal anders begrond en gekonseptualiseer sou moes word.

Dit is nie hier die plek om oor hierdie moderne, tragiese paradoks uitsluitel te gee nie. Die punt wat gemaak wil word, is dat kerk en teologie ook 'n tipies "linkse" interesse soos menseregte met kritiese versigtigheid - selfs met 'n afstandelikheid - moet oorweeg en nie sonder meer mee hoef te doen aan allerlei modernistiese verrykingsgesprekke in hierdie verband nie. Daarvoor het die pleegkinders van die Verligting (sosialisme, kommunisme, liberalisme - maar *veral* humanisme) die postmoderne mensheid net te lank te wreed ontnugter.

Die kerk kan eerder 'n mede-plekhouer van menslikheid word in 'n tyd waar begrippe soos "menslikheid", "reg" en "vryheid" uiters problematies geword het. Hierdie mede-plekhouerskap kan die kerk gestand doen deur skepties te bly staan teenoor die aansprake van verryking en vooruitgang opgesluit in die misplaasde moderne konsepte van 'n vooruitgang en verryking van die werklikheid deur die kultuur, die (objektiewe) reg, moraliteit en tegnologie<sup>13</sup>. Deur "nee" te sê vir die moderne beloftes van vermensliking in en deur moderne kultuurverryking kan die kerk dalk in die posisie gebring word om nuut "ja" te sê vir die mensheid wat sedert die vroegste Verligtingsbeloftes hierdeur verarm is.

---

13

Die debat tussen teologie en "menseregte" is daarom nóg noodsaaklik nóg sonder meer wenslik (teenoor Vledder [1995:224ev]; hoewel ek uiteraard waardering het vir sy poging tot 'n "sekularisering van teologie" [Vledder 1995:237-239]).

#### 5.4 Op die marges van kennis: Einde-integriteit

My weergawe van die postmoderne redekritiek bring ons op die marges van kennis, op die laaste grense van die Verligtingsug na tydlose rasionaliteit. Ons het by die doodloopstraat van daardie rasionaliteit gekom. In die oorgang na 'n volgende millennium, met al die versugtinge na *closure* in ag genome, vra dit van ons 'n nuwe integriteit, 'n integriteit wat voortkom uit *fin de siecle*, uit die bewuswees van die einde van 'n epog.

Met "einde-integriteit" word nou juis geïmpliseer dat die marginale posisie van filosofie en teologie aan die einde van dié rasionalistiese universum ook die einde van die historiese proses van die Verligting aandui, sonder dat dit die onvermydelike einde van filosofie en teologie self hoef aan te dui. Saam met Foucault sou 'n mens wil reken dat ons die uiteinde van moderniteit sien in die panoptikon<sup>14</sup> van die burokrasie wat op 'n immer-gelate en daardeur-gekondisioneerde wêreld neerdaal, sonder dat dit as problematies ervaar word; 'n geval van die noodwendige verduistering van die Verligting deur die onderwerping van die uiterlike natuur en beheersing van die innerlike natuur. Die oormoed, beheersoeke en selfblindheid van die Verligting en elke daaruitvoortvloeiende moderniseringsproses lei onverbiddelik tot hierdie soort mensverval. Die panoptiek van moderniteit staan ten grondslag van my afwysing van modernistiese vooruitgangsaansprake en my omarming van al wat vir die postmoderne mensheid nog oorgebly het: 'n genuanseerde integriteit, in die einde en ten opsigte van die einde (vgl Foucault 1977:3). Of moderniteit werklik so onvoltooid, halfgedifferensieerd en daarom so ambivalent is as wat onder meer Habermas reken, of dit werklik enersyds afgrondelik is maar andersyds die potensiaal tot selfrehabitasie en vernuwning voorbehou, is, om dit nou weer te sê, debatteerbaar. Einde-integriteit beteken juis om die onvermydelike moedig in die gesig te staar: dat teologie en filosofie in die een en twintigste eeu nie langer aangewese sal wees op die doelrasionele fasilitering van kennisverwerwing en diskoersvorming na die model van die

---

14

Jeremy Bentham se *Panopticon* (1791) het 'n eenvoudige "argitektoniese" oplossing vir die probleem van moderniteit se burokratiese samelewingsterreur voorgestel: Bou naamlik 'n ronde, sirkulêre tronk waarin die gevangenes deurlopend dopgehou, gesien en sodoende beheer en gedissiplineer kan word. Deur hierdie beginsel van perpetuele inspeksie in 'n verskeidenheid van samelewingskontekste te implementeer, vanaf tronke tot by skole, hospitale en fabriekke, kon 'n harmonievolle koördinering van selfbelange en sosiale verpligtinge gevind word, om so "pynloos" as moontlik 'n oortuiging van die konsensieuse Self te vestig. Die voordele aan die Pantoptikon is volgens Bentham so vanselfsprekend dat 'n mens die gevaar loop om dit te obskureer in 'n poging om dit te verduidelik. Vir Foucault was dit egter juis die mees sinistere uitwas van die beheersoeke van die instrumentele rede in die moderne tyd.



moderne rasionaliteitsopvatting en hermeneutiek nie. Einde-integriteit beteken dus om nie aan die eise en dwang van handelingstegnologie te konformeer nie, maar waarheidseksplorasië binne die oop sirkels van nie-identiese rasionaliteite en buite die magsfeer van instrumentele rasionaliteit en die burokrasie lewend te hou.

Einde-integriteit vra daarom van beide teologie en filosofie 'n nuwe eksplorasiedrif. Vir teologie en filosofie is dit 'n veeleisende Nietzscheaanse eis: om nie konformerend in mummie-begrippe ingedruk te wil word nie, maar self kreatief, vernuwend en eksplorerend besig te raak met die ontdekking van nuwe konseptuele landskappe en gemeenskaplikhede. Dit is 'n ongekomplimiteerde opdrag wat beteken dat daar ook krities na eie of selfgemaakte begrippe gekyk moet word met denke wat teen sigself dink, teen sigself keer; om nie behep te wees met konklusies, gevolgtrekkings en resultate nie, maar na Adorno "die ondinkbare te dink" en "die onsêbare te sê". Dit is 'n transgressiewe opgaaf, alhoewel die transformerende stemming ook belangrik is. "Transformeer" beteken vir my dan om "die oue af te sterf, te groet" en nie bloot "om iets anders te word" nie. Om afskeid te neem, is om geloofwaardig te verander. Maar rehabilitasie beteken nie afskeid nie, want rehabilitasie kan skynrehabilitasie wees. Nietzsche se winspunt is juis dat hy ons daag om *afskied* te neem van die instrumentele rede en alternatiewe op die gangbare instrumentele rasionaliteit van die moderne te omarm. So hou hy estetiese rasionaliteit aan ons voor as 'n posisie van waaruit teen die self gedink kan word, uit verengde instrumentele rasionaliteit losgekam kan word en ons ontvanklik kan staan vir die Ander, die ongedinkte aspekte van die menslike ervaring. Nietzscheaans is dit konsekwente oorgangsdenke, oop-einde denke, denke wat nooit klaar gedink is nie maar telkens bereid is tot nuwe interpretasie en singewing.

Teologie kan daarom by Nietzsche veel meer leer as oor die oorwerkte dood van die laat-moderne (identiteitsvoorstelling van) God. Teologie kan soos filosofie by Nietzsche en in die openheid vir die gebeure eerder voortdurend nuut word, transformeer. Om die onhoorbare so anti-instrumenteel tot uitdrukking te probeer bring is in meer as een opsig 'n waagstuk. Om 'n negatief-dialektiese teologie en 'n postmoderne hermeneutiek in die sosio-historiese bepaaldheid van die nuwe werklikheidspel in die oorgang na 'n volgende millennium speelruimte te gee, is riskant. Dit vra 'n hoë mate van hermeneutiese opoffering. Maar minstens maak dit van filosofie en teologie in die postmoderne tyd

gevolgryke ondernemings, daar waar teologie en filosofie deur ‘n gemeenskaplike oogmerk gebind word, naamlik om die sinvolle, waarde-volle maar ongedinkte nuanse in ‘n onttowerde wêreld te bedink en te versterk. Dan word teologie en filosofie postmoderne dissiplines met verreikende en verantwoordbare gevolge: verreikend, omdat dit ‘n pleidooi wil wees vir vernuwing en aanpasbaarheid in ‘n snel-veranderende wêreld; verantwoordbaar, omdat dit kan lei tot die verandering van ‘n sterwende leefwêreld in teologiese, morele en estetiese sin.

Waar het my weergawe van ‘n postmoderne redekritiek vir kerk en teologie ons dan gebring? By relativiteit, nie relativisme nie. By nie-identiteit, nie anti-identiteit nie. By ‘n menslike redelikheid, nie die perpetuering van ‘n instrumentele weergawe daarvan nie. By ‘n kunstige ervaring van menswees en nie redelike menswees alleen nie. By die moontlikheid van nuwe religieuse ervaring. By die singuliere gebeure en ‘n eerbied vir die partikulariteit van alle subjekte en objekte. By die “waarheid” van fiksie, ook teologiese “fiksies”. By ‘n versigtigheid vir “rasionele norme”. By ‘n kritiese of transgressiewe diskontinuiteit en nie argelose kontinuïteit nie. By ‘n herwaardering van die tradisie omdat ons te min weet om dit finaal af te werp. By ‘n oopstelling vir die sosiale werklikheid en nie ‘n afgeslotenheid daarvan nie. Kortom: by die (h)erkenning van Andersheid en nie die bestendiging van ‘n doodse, monolitiese opvatting van die Self nie. Vir die gangbare teologie in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika hou hierdie weergawe van ‘n postmoderne redekritiek in die praxis daarvan ‘n gewilligheid, selfs begerigheid in om intensief in gesprek te bly met die postmoderne filosofie, meer as ooit tevore ‘n gewillige gespreksgenoot. Vir die postmoderne filosofie, op die minste, beteken dit om in gesprek te bly met kerk en teologie as prominente kulturele eksponente van nie-identiese rasionaliteit.

OOOoooOOO

My bykans apokaliptiese pessimisme oor “wat was en wat kom”, moes u geduld werklik beproef het. Ek is nietemin hiervan oortuig: die tempo van die burokratisering van kennis en die wegval van die oudste sekerheid, dog ‘n invensie - die “waarheid” - hou duiselingwekkende gevolge in. Moderniteit stuur af op ‘n morele en tegnologiese katastrofe. Tereg: *apocalypse now*. Die redelike doel heilig nie die instrumentele middele nie! Aan die einde van ‘n eeu van ongekeerde redematige wreedheid

teenoor mens, dier en plant, ’n eeu van ongekeerde vernietiging van lewensvorme en sosiale vorme, van tegniese progressie en morele regressie, die gelykmaking van elke ongelyke, staan die postmoderne mensheid verwilderd. Filosofiese blyke van modernistiese kultuurvertroue, ’n blymoedige hermeneutiek en rasonale verlossingspretensies het by die oorgang na die derde millennium nou hopelik finaal gewyk.

Het ek self dalk te sinies geword? Moontlik, maar dit is tog ’n heilsame, selfs “produktiewe” sinisme. Teologie en filosofie se gemeenskaplike binding aan nie-identiese rasionaliteit kan in die volgende eeu meewerk tot behoud van meer as die steeds-geldige strewe na outentieke kennis: teologie en filosofie kan in die toekoms saamwerk tot die vestiging van ’n nuwe redekritiek. Want vorentoe, weet ons nou, sal dit ook weer nodig wees.